

# نظرية المعرفة

مجلد

المجلد الأول من مجموعتين

الطبعة الأولى ١٩٥٥

دار الفكر

١٩٥٥

دار الفكر للطباعة والنشر

١٩٥٥

وزارة التربية والتعليم

# نظريّة المعرفة

بقلم

الدكتور زكي نجيب محمود

الأستاذ المساعد بكلية الآداب  
جامعة القاهرة

مطابع

وزارة الإرشاد القومي

١٩٥٦

# فهرس الموضوعات

صحيفة

٥

٧

مقدمة

تمهيد في تحديد المشكلة

## الباب الأول

### طبيعة المعرفة

- ١١ الفصل الأول - طبيعة المعرفة عند الواقعيين  
١١ ( أ ) الواقعية الساذجة  
٢٠ ( ب ) الواقعية النقدية  
٢٩ الفصل الثاني - طبيعة المعرفة عند البراجماتيين  
٤٠ الفصل الثالث - طبيعة المعرفة عند المايين

## الباب الثاني

### مصدر المعرفة

- ٥٢ الفصل الرابع - مصدر المعرفة عند التجريبيين  
٦٣ الفصل الخامس - مصدر المعرفة عند العقليين  
٧٤ الفصل السادس - مصدر المعرفة عند النقيدين  
٩٤ الفصل السابع - مصدر المعرفة عند المتصوفة

## الباب الثالث

### امكان المعرفة وحدودها

- ١٠٤ الفصل الثامن - الاعتقاديون والشكاك  
١١٢ الفصل التاسع - النقيديون والوضعيون

## مقدمة

تحليل « المعرفة » الانسانية من شتى نواحيها . يوشك أن يكون هو الشغل الشاغل للفلسفة منذ القرن السابع عشر حتى اليوم ؛ أو هو على الأقل أهم مشكلة تناولتها الفلسفة في هذه الفترة من تاريخها ؛ ولو تتبع هذه المشكلة مؤرخ ليرى كيف نشأت . ثم كيف نمت وتطورت وتعددت فيها الآراء وتشعبت المذاهب . لوجد نفسه متتبعا لتاريخ الفلسفة في عصره الحديث .

لكنني في هذا الكتاب لم أتناول المشكلة على أساس تاريخي يجعل الأسبق منها في الظهور الزمني أسبق كذلك في تناوله بالبحث ؛ بل تناولتها على أساس الموضوعات المختلفة التي تعرضت لها ؛ وقد كان كل موضوع منها بمثابة سؤال ألقاه الفلاسفة على أنفسهم . ثم حاولوا الإجابة عنه ؛ كل حسب مذهبه ؛ فما طبيعة المعرفة ؛ وما مصدرها ؟ وما حدودها ؟

ولما كنت قد قصدت بهذا الكتاب الى طلبة السنة الثالثة الثانوية من قسم الآداب ؛ وهم أولئك الذين يلتقون بالفلسفة في

دراستهم لأول مرة ، فقد حاولت جهدى أن أعرض الفكرة  
في عبارة سهلة واضحة ، مكثفيا من الموضوع بمعاله الرئيسية ،  
مجتنبا كل ما قد يعوق الفهم الواضح من تفصيل أو استطراد  
أو احالات الى فلاسفة أو مؤلفات مما قد يجاوز مستطاع الطالب  
في هذه المرحلة الأولية من دراسته الفلسفية .

وانى لآمل أن أكون قد وفقت الى ما قصدت اليه .

زكى نجيب محمود

يناير ١٩٥٦.

## نظرية المعرفة

تمهيد في تحديد المشكلة :

هأنذا جالس الى جوار مكتبي . الورق أمامي والقلم في يدي ، وعلى المكتب مصباح يضيء وساعة تدق ، وإلى يميني كسب أربعة ، وإلى يساري نافذة أنظر خلالها فأرى سماء زرقاء ونباتا أخضر ، وأسمع صوت المارة وجلبة العربات في الطريق ؛ وهكذا كلما شخصت ببصري هنا أو هناك . أو أبحث بسمعي ؛ رأيت شيئا أو سمعت صوتا . فأتزداد علما بما يحيط بي ؛ ثم هأنذا أسند رأسي الى ظهر مقعدي سارفا نظري وسمعي عما يحيط بي الآن ، مستعيدا بعض خبرات الماضي فترسم في ذهني صورما قد رأيت ، وترد على خاطري معلومات كثيرة مما قد عرفت . فأنا مزود بحصيلته من معارف جمعتها على مر الزمن من مشاهداتي المباشرة أو مما سمعته من الناس أو ما قرأته ؛ أو من استدلالات استنتجتها من تلك المشاهدات والقراءات ؛ ولو وضعت مكاني قطعة من حجر فيحيط بها ما كان يحيط بي من أشياء ، لما أدركت أمامها ورقا أو أحست بسطحها قلما ؛ ولا رأت مصباحا يضيء ولا سمعت ساعة

تدق ، ولما كان في مستطاعها أن تستعد شيئا من خبرات ماضيها ؛  
فقطعة الحجر وان تكن قد مرت بها أحداث كما تمر بي الأحداث ،  
وربما تركت فيها أحداثها آثارا كما ترك أحداثى في آثارا ، الا اننى  
« أعرف » ما يحيط بى وما مر فى خبرتى . وقطعة الحجر  
لا « تعرف » ، وسؤالنا الآن هو : ما طبيعة هذه « المعرفة » ؟  
ما سبيل الانسان الى اكتسابها ؛ وهل فى وسعه ان يعرف كل شىء  
أم أن لمعرفته تلك حدودا تقف عندها ولا تتجاوزها

فنظرية المعرفة عند الفيلسوف هى رأيه فى تفسير المعرفة أيا  
ما كانت الحقيقة المعروفة ؛ فقد تكون الحقيقة المعروفة هى أن هذه  
الورقة التى أمامى لونها أبيض : أو أن القاهرة تقع على خط عرض  
٣٠ . أو أن شعاع الضوء اذا سقط على سطح مستو لامع فان  
زاوية سقوطه تساوى زاوية انعكاسه : أو أن سبعة مضروبة  
فى ستة تساوى اثنين وأربعين ؛ لكن هذه الحقائق على اختلافها  
وتنوعها . كلها تشترك فى كونها أجزاء مما نعرف ، أو مما يعرف  
سواى ؛ فماذا يحدث فى كل هذه الحالات على السواء بحيث  
يجعلها جميعا أجزاء من مجموعة واحدة هى مجموعة معارفى ؟  
ما هى العناصر والشروط التى تتوافر فى كل حالة من هذه  
الحالات التى أقول عن نفسى فيها أنى « أعرف » كذا أو كيت ،

تدق ، ولما كان في استطاعها أن تستعد شيئا من خبرات ماضيها ؛  
فقطعة الحجر وان تكن قد مرت بها أحداث كما تمر بي الأحداث ،  
وربما تركت فيها أحداثها آثارا كما ترك أحداثى في آثارا ، الا اننى  
« أعرف » ما يحيط بى وما مر فى خبرتى . وقطعة الحجر  
لا « تعرف » ، وسؤالنا الآن هو : ما طبيعة هذه « المعرفة » ؟  
ما سبيل الانسان الى اكتسابها ؛ وهل فى وسعه ان يعرف كل شىء  
أم أن لمعرفته تلك حدودا تقف عندها ولا تتجاوزها

فنظرية المعرفة عند الفيلسوف هى رأيه فى تفسير المعرفة أيا  
ما كانت الحقيقة المعروفة ؛ فقد تكون الحقيقة المعروفة هى أن هذه  
الورقة التى أمامى لونها أبيض : أو أن القاهرة تقع على خط عرض  
٣٠ . أو أن شعاع الضوء اذا سقط على سطح مستو لامع فان  
زاوية سقوطه تساوى زاوية انعكاسه : أو أن سبعة مضروبة  
فى ستة تساوى اثنين وأربعين ؛ لكن هذه الحقائق على اختلافها  
وتنوعها . كلها تشترك فى كونها أجزاء مما نعرف ، أو مما يعرف  
سواى ؛ فماذا يحدث فى كل هذه الحالات على السواء بحيث  
يجعلها جميعا أجزاء من مجموعة واحدة هى مجموعة معارفى ؟  
ما هى العناصر والشروط التى تتوافر فى كل حالة من هذه  
الحالات التى أقول عن نفسى فيها أنى « أعرف » كذا أو كيت ،



بنقض النظر عن نوع الحقيقة الجزئية التي أعرفها في هذه الحالة أو تلك ؟ وإن كانت « المعرفة » في كل حالها هي علاقة تقوم بين الإنسان الذي يعرف والشئ المعروف ، فما تحليل هذه العلاقة وما تحديدها ؟ ماذا يصلني بهذه الورقة التي أمامي حين أقول اننى « أعرف » انها ورقة بيضاء ؟ ماذا حدث خارجى وماذا حدث داخلى بحيث عرفت عن الورقة البيضاء ما عرفت ؟ اننى اذا حددت العلاقة القائمة بينى وبين الورقة البيضاء ، حين أعرف عنها أنها ورقة بيضاء ، فربما تكون بذلك قد انتهيت الى تحديد العلاقة التي تقوم بين الشخص العارف والشئ المعروف كذلك من كان ذلك الشخص كائنا ما كان هذا الشئ ؛ وربما وجدت ان نوع العلاقة القائمة بين العارف والمعرف يختلف باختلاف أنواع المعرفة . فقد تكون هذه العلاقة في حالة معرفتى لحقيقة رياضية مختلفة عن العلاقة في حالة معرفتى لحقيقة طبيعية ؛ فمن ذا يكشف لنا عن هذا كله ؟ هو الفيلسوف حين يجعل « المعرفة » موضوع بحثه . •

وطبيعى ان يختلف الفلاسفة فى الراى عندما يدلون بأرائهم فى طبيعة « المعرفة » ومصدرها وحدودها ؛ وسنحاول فيما يلى من صفحات ان نوجز لك أهم المشكلات التى تنشأ عند النظر فى

تحليل « المعرفة » وتفسيرها ، وأهم الاتجاهات الفكرية ازاء تلك المشكلات .

وأهم المسائل التي يحاول الفيلسوف أن يعالجها في مشكلة المعرفة ، يمكن حصرها في هذه الأسئلة الثلاثة :

١ — باطبيعة المعرفة بصفة عامة ، بغض النظر عن نوع الحقيقة المعروفة ؟

٢ — ماهو المصدر الذي يستقى منه الانسان معرفته ؟

٣ — هل في مستطاع الانسان أن يتناول بمعرفته كل شيء بغير تحديد ، أم أن لوسعه حدودا ؟

وسنفرد لكل من هذه الأسئلة الثلاثة بابا تتبع فيه الاجابات المختلفة التي أجاب بها الفلاسفة عن السؤال كل حسب اتجاهه ومذهبه .

# البَابُ الْأَوَّلُ

## طبيعة المعرفة

### الفضل الأول

## طبيعة المعرفة عند الواقعيين

( ١ ) الواقعية الساذجة :

السؤال المطروح أمامنا الآن هو هذا : ما هي المعرفة ؟  
ما تحليل الموقف الذي أقول فيه اننى « أعرف » كذا وكذا ؟  
وعن هذا السؤال يجب الانسان المثقف العادى - مسوقا الى  
جوابه بادراكه الفطرى - قائلا : « المعرفة » هي « صورة » لما  
يجرى فى العالم من وقائع وأحداث ، فالحقائق الخارجية هي بمثابة  
الأصل ، ومعرفتى اياها بمثابة الصورة ، فاذا نظرت الى مكتبى  
هذا وقلت عنه انه مستطيل السطح أو انه بنى اللون ، فذلك لأن  
هناك خارج نفسى شكلا مستطيلا ولونا بنيا لا دخل لى فى  
حدوثهما ، وكل ما فعلته ازاءهما هو اننى نظرت اليهما « فعرفتهما »

بمعنى انهما قد « ارتسما » فى ذهنى كما هما فى عالم الواقع  
على هذا الأساس فى فهم الأشياء وما يحدث لها يقوم التفاهم  
فى الحياة العملية . مما أدى ببعض الفلاسفة أنفسهم أن يفهموا  
« المعرفة » على الأساس نفسه . فيجعلوها « تصويرا » لما يقع  
بغير حذف أو اضافة . فلا فرق بينى حين أنظر الى مكتبى البنى  
المستطيل وبين آلة التصوير : كلانا يقوم بعملية واحدة : وهى  
أن يلتقط صورة يكون بينها وبين أصلها شبه تام : وكلما ازدادت  
دقة فى الملاحظة كنت كآلة التصوير حين تزداد دقة : اذ فى كلتا  
الحالتين تكون الصورة المأخوذة عن الشئ المرسوم دقيقة الشبه  
بأصلها . ومعنى التشابه هنا هو أن يكون لكل جزء من تفاصيل  
الشئ المرسوم جزء يقابله فى الصورة .

ولو عبر الانسان عن معرفته بشئ ما فى عبارة كلامية : كانت  
هذه العبارة وصفا كاملا للشئ اذا ما اشتملت على ألفاظ بعدد  
ما فى الشئ من عناصر وأجزاء : مضافا اليها ألفاظ أخرى تصور  
العلاقات الكائنة بين تلك العناصر والأجزاء . خذ مثلا لذلك هذا  
المصباح المضىء على مكتبى . فتنى اذ أقول — بعد أن أنظر اليه —  
اننى « أعرف » أن على مكتبى مصباحا مضيئا . فانما أعنى بذلك  
أن قد ارتسمت فى ذهنى صورة تطابق الشئ الواقع : وأستطيع

التعبير عن هذه الصورة بعبارة كلامية تجيء وصفا لما عُرفه  
فأقول : « مصباح مضيء على مكتبي » فتكون كلمة « مصباح »  
مشيرة الى المصباح . وكلمة « مضيء » مشيرة الى الضوء المنبعث  
منه . وكلمة « مكتبي » مشيرة الى المكتب الذي أمامي . وأما  
كلمة « على » فتشير الى العلاقة الكثينة بين المصباح المضيء  
والمكتب . هذه العبارة الوصفية ان هي الا وضع لفظي للصورة  
الذهنية التي التقطتها بعيني . وهي في الوقت نفسه عبارة صادقة  
لما بين أجزاءها وأجزاء الشيء الخارجي من تقابل . ومعنى ذلك أن  
هذه العبارة تصف ما في ذهني وما في الخارج على حد سواء ،  
فهي تصدق على فكرتي وعلى الشيء الواقع في آن واحد . واذن  
ففكرتي لا بد أن تكون صورة للشيء الواقع : فيها ما في الشيء  
من أجزاء وعلاقات .

ويترتب على هذا الرأي في « المعرفة » نتيجة ، هي أيضا مما  
يسلم به الانسان العادي تسليما لا يجد فيه مشقة ولا عسرا . لأنها  
كذلك مما يهدي اليه الادراك الفطري . وهي أن العالم الخارجي  
موجود بغض النظر عن وجودي ، اذ هو موجود مستقلا عن معرفتي  
اياد : فالمصباح المضيء على مكتبي قائم هناك سواء اتجهت اليه  
ببصرى لأراه أو أقفلت عيني بحيث لا تراه ، فالأمر هاهنا هو

بذاته الأمر فى آلة التصوير وما تصوره ، فالشئ المصور موجود سواء اعترضته آلة التصوير لتلتقط صورته أو لم تعترضه ؛ بعبارة أخرى : لا يتوقف وجود الشئ على كونى أعرفه . وإن أحدثت هذه المعرفة تغيرا ما ، فالتغير انما يطرأ على الشخص العارف لاعلى الشئ المعروف ، اذ يصبح ذلك الشخص بعد معرفته تلك عالما بما كان يجهله قبلها ، فاذا لم أكن قد رأيت معابد الأقصر قبل الآن ، ثم ذهبت اليها ورأيتها ، فليست معابد الأقصر هى التى حدثت لها التغير ، انما هو أنا الذى علم بعد جهل فتغير بهذا العلم الجديد كثيرا أو قليلا .

ومما يؤيد هذه النتيجة — ان كانت بحاجة الى تأييد — أن ادراكى للشئ الخارجى لا يتوقف على ارادتى ، فلبس فى وسمى — مثلا — أن أنظر الى المصباح المضى الذى أمامى الآن وأقول : اننى مصمم على ألا أراه ، لأن رؤيتى له ستتم رغم أنفى ، رضيت بذلك أو لم أرض ، مادمت قد اتجهت بنظرى اليه ، فذلك دليل على أن وجود المصباح مستقل عن وجودى ومستقل عن ادراكى له أو عدم ادراكى ، يفرض نفسه على فرضا مادمت قد هأت لنفسى وسائل ادراكه ، لكن قارن ذلك بالحالة التى أخلق لنفسى فيها صورة

خيالية ؛ كأن أتصور جبلا من ذهب ، فها هنا يتم تكوين الصورة بارادتي ؛ ان شئت كوتتها وان شئت أنصرفت عن تكوينها ؛ ذلك لأن جبل الذهب ليس موجودا حقيقيا من موجودات الواقع . واذن فعالم الواقع — على خلاف الصور المتخيلة — ذو وجود مستقل عني ، ومعرفة اياه هي تصوير له لا أكثر ولا أقل .

والنتيجة الثانية التي تترتب على هذا الرأى فى « المعرفة » هي أن العالم قوامه كثرة من أشياء ، وليس هو بالحقيقة الواحدة التى تخلق من التعدد ، فمادام العالم كما أعرفه مؤلفا من كائنات شتى : أشجار وأنهار وأحجار وأجرام فى السماء وأفراد من انسان وحيوان على الأرض ، ثم مادام هذا الذى أعرفه عن العالم هو صورة له ، اذن فالعالم فى حقيقته هو هذه الكثرة فى الأشياء والوقائع والحوادث التى قد تتصل حينا وتنفصل حينا ؛ واذا كانت هذه هي حقيقة الأمر فيه ، كان خير سبيل الى معرفته أدق معرفة هو تحليله الى مقوماته ومكوناته ، فحلل الطبيعة الى عناصرها ، وانظر الى هذه العناصر كيف تختلف وكيف تأتلف ، ينكشف لك انستر عن سرها الدفين ، حللها تظهر لك الأشياء ذرات هي لب الحقيقة وصميمها ، فكأنما نحن بهذا نقول ان حقيقة العالم هي

ما يظهر لنا منها ، على شرط أن يكون الناظرون هم أولئك الذين  
زودوا أنفسهم بأدق آلات النظر . أى هم العلماء .

وعند هذه النقطة الأخيرة بعينها يبدأ الاعتراض على مذهب  
الواقعية الساذجة التى تجعل « المعرفة » تصويرا ذهنيا لشيء  
المعروف . فالاعتراض الأول على ذلك هو هذا . من من الناس  
تكون الصورة الذهنية التى عنده عن الشيء هى الفكرة الصحيحة  
عن ذلك الشيء . أهو الانسان العادى بحواسه المجردة أم العالم  
بمجاهيره ؟ اننى أنظر الى سطح هذه المنضدة التى أمامى بعين  
مجردة فأراه أملس . حتى اذا ما نظرت اليه بمجهر العالم رأيت فيه  
ما هو أشبه بالوديان والجبال . لأن أليافه الخشبية ليست فى حتمقتها  
التي تظهر تحت المجهر مستوية ملساء كما بدت للعين العارية ؛  
ونظر الى القمر بالعين المجردة فاذا هو قرص مستو . ثم أنظر  
اليه بالمنظار المقرب فاذا سطحه كسطح الأرض من وعورة . فأى  
المعرفتين هى الصواب ؟ ستقول ان الصواب هو — بالبداية —  
ما يبدو تحت المجهر أو ما يبدو بالمنظار المقرب : لكن ذلك المجهر  
وهذا المنظار قد يجيء ما هو أدق منهما . وعندئذ تزداد وعورة  
والقمر ، وعندئذ أيضا نعلم أن ما كنا ظنناه حقيقة المنضدة والقمر  
قد تبين أنه لم يكن الحقيقة كلها : وهكذا ؛ ثم تزداد الحال سوءا



حين يجيئنا عالم الطبيعة الحديث فينبئنا بأن هذه المنضدة التي  
أراها خشبا صلبا . هي في الواقع مجموعة كبيرة من كهارب موحية  
وكهارب سالبة . وأن هذه الكهارب في حركة وتغير . واذن فليست  
المنضدة على الصلابة التي أحسها بأصابعي ولا هي على السكون  
الذي يظنه فكري . فالخلاصة التي أنتهى اليها من ذلك هي أن  
الصورة الذهنية التي أكونها لنفسي عند رؤيتي لشيء ما ليست  
هي بالمعرفة الصواب عن حقيقة ذلك الشيء . وبالتالي لا تكون  
الواقعية الساذجة قد صابت الرأي حين قالت ان الفكرة التي  
أكونها بحواسي عن الشيء الذي تدركه هي صورة مضابقة للمنىء  
نفسه . وأن المعرفة بوجه عام هي صورة العالم الخارجى في رأس  
الإنسان العارف .

ويتصل بالاعتراض الذى أسلفناه اعتراض آخر : وهو أنه  
لو كانت معرفتى بشيء ما صورة لذلك الشيء : للزم أن تدوم  
تلك المعرفة على حالة واحدة مادام الشيء المعروف ، هو هو : محتفظا  
بذاتيته : مثال ذلك أنه لو كانت معرفتى لهذه المنضدة التي أمامي  
صورة تطابق المنضدة . لتحتم أن تظل الصورة على حالة واحدة  
مهما تغيرت وجهة نظري الى المنضدة . مادامت المنضدة — وهي الشيء  
المصور — محتفظة بذاتيتها : لكنني ألاحظ أن ادراكي للمنضدة يتغير

كلما غيرت موضعى منها ، فاستطالة سطحها لا تظل على صورة واحدة بل تختلف باختلاف الزاوية التى أنظر منها ، وإن شئت فانظر الى الرسوم المختلفة التى يرسمها عشرة أشخاص جلسوا حول المنضدة ليرسمها كل منهم كما يراها ، فعندئذ تجد شكل السطح قد تغير من رسم الى رسم ، فلو نظرت الى السطح من أعلى بزاوية قائمة رأيته مستطيلاً ، وإن نظرت اليه وأنت جالس الى جانبه هنا أو هناك ، قريباً أو بعيداً ، وجدته متوازى أضلاع تختلف درجات زواياه باختلاف وضعك وهكذا ، وقل هذا فى لون المنضدة ، اذ قد يخيل اليك للوهلة الأولى أن لونها بنى فى جميع أجزائها على السواء ، لكن أمعن النظر — كما يمعنه رسام يريد أن يرسم المنضدة رسماً ملوناً كما يراها — تجد لمعات الضوء فى أجزائها مختلفة ، وباختلافها تختلف درجات اللون اختلافاً بعيداً ، حتى اذا ما حبست عنها الضوء جملة واحدة امتنع لونها ، واذن فللمنضدة من حيث شكلها ولونها صور مختلفات ، فأى هذه الصور هو المعرفة الصحيحة التى تطابق الشئ المعروف ؟ أم أن المنضدة فى حقيقتها هى جملة هذه الحالات المختلفة ، وعندئذ لا تكون المعرفة بها متشابهة عند مجموعة المشاهدين لها ، بل لا تكون المعرفة بها

متشابهة عند الفرد الواحد في لحظاته الزمنية المختلفة وفي مواضعه المختلفة بالنسبة اليها ؟

واذا سلمنا بأن صفات الشيء تتغير بالنسبة لغير موضعى منه ووجهة نظرى اليه . فهل ينطبق هذا القول على كل صفاته بمير استثناء . أم ينطبق على بعضها دون بعضها الآخر ؟ هاتان برتقالتان ، لهما صفات من لون واستدارة وغير ذلك ، فلو كان لونهما يتغير بتغير الضوء الساقط عليهما ، فهل تتغير درجة الاستدارة كذلك بتغير موقعى منهما ؟ أم أنهما تبدوان مستديرتين على صورة معينة دائمة مهما تغير وضعى ؟ ثم هل هناك من الظروف ما يغير من حقيقة كونهما اثنتين من حيث العدد ؟ الظاهر أن الصفات ليست كلها سواء من حيث تغيرها تبعا لطريقة ادراكى لها ، وأن منها ما يتغير ومنها ما يدوم على حاله . واذا كان ذلك كذلك فلا أستطيع القول بأن معرفتى للشيء عبارة عن صورة مطابقة لحقيقته فى الواقع ، بل ينبغى أن أفرق بين صفات ذلك الشيء ، فأقول ان معرفتى لهذه الصفة المعينة منه ( كمعرفتى باللون مثلا ) لا تطابق الواقع كما هو إنما تتغير بطريقة ادراكى لها ، وأما معرفتى لتلك الصفة المعينة منه فتطابق الواقع كما هو ولا تتغير بتغير الشخص المدرك .

وهذه التفرقة ان هى الا تمحيص وتقد لنظريه الواقعية الساذجة

في المعرفة ، واذن فهذه النظرية بحاجة الى تعديل يزيد من دقتها •

### ( ب ) الواقعية النقدية :

ان أول ما يلفت النظر في رأى الواقعية الساذجة من أن المعرفة صورة للواقع ، هو أن العقل يصبح بهذا الرأى لوحة قابلة لفاعلية فيه ، كأنه اللوحة في آلة التصوير تأيها أشعة الضوء من الخارج فترسم عليها كما أتتها بغير تحوير ، لكن تعال معى نحلل أمثلة من معارفنا ، وسيتبين لنا في جلاء أن الأمر ليس كذلك ، وأتينا وان نكون قد تلقينا من الخارج مادة خامة فاننا تتناونها في الداخل بالتأليف والتركيب بحيث ينتج لنا من ذلك تكوينات عقلية هي أساسية في معرفتنا : ومع ذلك فلا تطابق بينها وبين عالم الأشياء •

فأنت تعرف ما «البرتقالة» مثلا . بحيث اذا عرضت لك برتقالة عرفت أنها برتقالة على أساس الصورة العقلية التي تحملها معك جزءا من معرفتك ، فمم تتكون فكرة البرتقالة التي تحملها في رأسك ؟ لقد رأيت في خبرتك برتقالات كثيرة . ليست كلها سواء ، فاللون فيها على شئ من الاختلاف . والاستدارة فيها على شئ من التفاوت ، والطعم فيها على كثير من التباين . وهكذا ، لكنها على ما بينها من اختلاف في بعض التفاصيل ، تشترك كلها في صفات

بحيث يستحيل أن تكون هناك بـرتقالة إلا وقد انصفت بتلك الصفات - هذه الصفات المشتركة هي التي تجمع بعضها الى بعض في رأسك . وهي التي تتكون منها معرفتك بالبرتقالة ؛ ولكن لاحظ أن هذه « البرتقالة العامة » التي رسمت لها صورة في ذهنك تختلف عن أية بـرتقالة تصادفك في العالم الواقع . لأنك عندما ركبت صورة « البرتقالة العامة » كنت قد طرح من حسابك بعض التفاصيل التي تختلف فيها بـرتقالات الواقع التي عرضت لك في خبرتك . واذن فهذه الصورة العامة التي لديك . والتي هي في الحقيقة معرفتك بالبرتقالة . ليست صورة مطابقة تمام المطابقة لأفراد البرتقال في الواقع . وحسبنا هذا المثل الواحد لنعلم أن الواقعية الساذجة قد أخطأت حين قالت ان معرفتنا هي صورة مطابقة للشيء المعروف . ولنعلم كذلك أن الأمر يحتاج الى تحليل ، وليس هو بالبساطة التي أخذته بها الواقعية الساذجة . وذلك ما فعله بعض الفلاسفة حين تناولوا نظرية المعرفة بالبحث الدقيق ، نسوق لك منهم مثالا « جون لوك » ( ١ )

إذا ألقيت على « لوك » السؤال المضروح أمامنا الآن ، وهو :

---

(١) John locke فيلسوف انجليزي عاش بين عامي ١٦٣٢ - ١٧٠٤

ما المعرفة فى طبيعتها ؟ ماذا أعنى على وجه الدقة حين أنظر الى برتقالة - مثلاً - وأقول اننى « أعرف » أن هذه برتقالة ؟ اذا كانت معرفتى هذه بالبرتقالة هى علاقة قائمة بينى وبين شىء أدركه ، فما نوع هذه العلاقة ؟ أهى علاقة التطابق التى تقوم بين الصورة والشىء المصور كما يقول أنصار الواقعية الساذجة ؟

لا ، ليست هى علاقة التطابق التام الشامل - هكذا يجيبك « لوك » عن سؤالك ؛ ذلك أن صفات البرتقالة ليست كلها على درجة سواء ، بحيث تكون معرفتك اياها من نوع واحد وطبيعة واحدة ، فلو أحصيت صفات البرتقالة : شكلها الكرى ، ولونها الأصفر ، وطعمها الخ ، وجدت أن هذه الصفات تقع فى قسمين مختلفين ، فبعضها متصل بالبرتقالة اتصالاً يستحيل انفصاله ، وأما بعضها الآخر فليس فى الحقيقة قائماً فى البرتقالة ذاتها ، بل نشأ حين اتصلت البرتقالة بحاسة من حواسك ؛ ويطلق « لوك » على النوع الأول اسم « الصفات الأولية » وعلى النوع الثانى اسم « الصفات الثانوية » .

فشكل البرتقالة الكرى جزء لا يتجزأ من البرتقالة كما هى فى الواقع ، فهى كرية سواء رأيتها بعينيك أو لم ترها ، لمستهابأصابعك أو لم تنمسها ، واذن فاذا عرفت عنها أنها كرية الشكل ، فهذا

الجانب من معرفتى مطابق لحقيقة الشيء كما هى خارج نفسى ، ولا دخل لى فى تكوين هذا الشكل أو أحداثه ، إنما أتلقاه كما هو — وهكذا قل فى درجة صلابتها وفى امتدادها وفى حركتها أو سكونها وفى عددها . كل هذه صفات للبرتقالة ، اذا عرفتها ، كانت « معرفتى » مطابقة للأصل الذى فى الخارج •

لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لبعض صفات أخرى كاللون والصوت والطعم . وهى التى أسماها « لوك » بالصفات الثانوية ، خذ اللون مثلاً ، فأنت اذا تصف البرتقالة بأنها صفراء ، فإن لونها هذا ليس فيها على نفس الصورة التى تراه فيها ، فالذى ينبعث من البرتقالة ليلتقى بعينيك هو موجات ضوئية ذات طول معين ، ولا تتحول هذه الموجات الضوئية الى اللون الأصفر كما تعرفه الا بعد أن تلتقى بعينيك وتنتقل عن طريق أعصابك الى المخ ، أما الموجات الضوئية نفسها التى انتقلت من البرتقالة اليك فليست صفراء . ولو كانت صفراء فى ذاتها لرأيت خطوفاً صفراء ممتدة من البرتقالة الى عينيك ، لكن المسافة التى بينكما لا تكون ذات لون على الرغم من أن موجات الضوء المنبعثة من البرتقالة تنتقل خلالها . ومعنى ذلك كله هو أن اللون الأصفر قد تم تكوينه داخل جسمك على أساس الأشعة الضوئية التى جاءتك من الخارج ، واذن

فليس الملون الذى « تعرفه » عن البرتقالة مطابقا لما هو موجود فيها .

وقل هذا بعينه فى الصوت . فهذه الدقات التى أسمعها الآن آتية الى من الساعة . انما كانت موجات هوائيه قبل أن تطرق أذنى . ولم تتحول تلك الموجات الى صوت مسموع الا داخل جسمى . أو بعبارة أخرى : لولا أن فى العالم أذانا تسمع لكان العالم صامتا لا صوت فيه . كما أنه لولا أن فى العالم عيوننا ترى لكان العالم بغير لون . وكذاك قل فى الضعم . فحلاوة الشئ أو مرارته لا تتكون الا حين يلتقى بلسان الطاعم . أما قبل ذلك فلا حلاوة ولا مرارة . وحسبك أن تذكر أن الشئ الواحد قد يتغير طعمه بالنسبة اليك حسب حالاتك المختلفة من صحة أو مرض ، وبالطبع ليس الشئ هو الذى تغير بل هو أنت . فتغير الطعم نتيجة للتغير الذى طرأ عليك .

ففى اللون والصوت والطعم لا تكون معرفتنا صورة للواقع ، انما هى صورة محوذة ، فكل مايجىء الينا من الشئ الخارجى مؤثرات خاصة ، ثم تحدث هذه المؤثرات فىنا آثارا لا شبه بينها وبين المؤثر . مثل ذلك مثل الشمس تبعث حرارتها الى قطعة الشمع فتذيبها ، فلا يكون الأثر الذى هو السيولة الحادثة فى الشمع



شيئها بالموثر الذي هو قرص الشمس . ولو كانت قطعة الشمع  
لتتكلم لقاتل عن السيولة التي تحدث فيها انها الشمس . ولظنت  
أن الصورة التي حدثت . وهي السيولة . شبيهة بالشيء المحدث  
وهو الشمس .

الصفات الأولية والصفات الثانوية كالتأثيرات ، اليها من  
الشيء الخارجى عن طريق حواسنا ، لكن الأولى صورة مطابقة  
للمواقع وأما الثانية فيتم تكوينها داخلنا بحيث لا تكون صورة  
مطابقة للمواقع وان تكن دالة عليه . ومن مجموعة المحصول الذى  
حصله من هذه الصفات وتلك يأخذ عقلى فى تركيب الأفكار ،  
كأن يجمع اللون الذى يأتى من البرتقالة الى طعم وشكلها  
وملمسها ومسوتها اذ تتدحرج على الأرض . يجمع هذه الأشتات  
التي ذهبت اليه من طرق مختلفة . فهذه الصفات جاءت من العين  
وتلك من الأذن وثالثة من الأنف ورابعة من الأصابع وهكذا ،  
يجمع العقل هذه الأشتات فى صورة واحدة على لوحته . فتكون  
هى فكرة البرتقالة عنده . حتى اذا ما اجتمعت اى صورة عدة  
لعدد من برتقالات قارن بينها واستخرج منها « صورة عامة »  
تنطبق على أية برتقالة وان تكن مختلفة بعض الشيء عن كل برتقالة  
على حدة . واذن فالصورة العامة التي أعبر عنها بكلمة كلية ، هى

فكرة مركبة من مجموعة احساسات ، غير أن التركيبية فى النهاية لا تطابق الواقع وان تكن دالة عليه . ومثل هذه المدركات الكلية التى يكونها الانسان ، مثل شجرة ومنزل وكتاب وانسان ونهر الخ ، هى — فى رأى « لوك » — أفكار مركبة قوامها صفات عرضية تأتي عن طريق الحواس أشتاتا . ثم يركبها العقل بفاعليته .

لكن علام يركب العقل هذه الصفات العرضية للشيء ؟ كيف — مثلا يضم لون البرتقالة الى شكلها وطعمها ورائحتها وصلابتها لتكون له بذلك صورة مؤلفة لشيء واحد ؟ هل يلف بالعقل هذه الصفات بعضها على بعض بغير محور يديرها حوله ؟ كلا ، بل لابد من افتراض وجود عنصر تتعلق به هذه الصفات ، والا كانت صفات بغير شيء تصفه ، وهذا العنصر الذى تنتمى اليه الصفات العرضية من لون وطعم ورائحة وشكل الخ هو « جوهر » الشيء أو كنهه ولبابه ، ألا ترانا نقول : « البرتقالة » صفراء ، و « البرتقالة » كرية ، و « البرتقالة » طعمها كذا ورائحتها كيت ؟ ثم ألا يدل هذا على أننا ننسب هذه الصفات كلها الى شيء محورى جوهرى هو الذى يكون « البرتقالة » فى ذاتها وحقيقتها ، وهو الذى يتصف بهذا اللون أو ذاك وبهذا الشكل أو ذاك ؟ اذن فهذا نوع آخر من معارفنا عن الأشياء ، فالى جانب

« أعراض الشيء » المتغيرة من لون وطعم ورائحة وشكل نعرف  
« جوهره » الثابت الذى يجعله هو ما هو •

وبعد أن تتركب فى أذهاننا صور للأشياء ؛ لكل شيء جوهره  
وأعراضه ؛ فهذه منضدة وهذا مصباح وهذه ورقة وذلك قلم الخ ،  
لا تظل هذه الصور فى الذهن فرادى متفرقات لا شأن للواحدة  
بالأخرى ؛ بل ترتبط الصور الذهنية ؛ أو قل ترتبط معارفنا عن  
الأشياء بروابط وعلاقات ؛ فشيئان يرتبطان بعلاقة السببية ؛  
وشيئان يرتبطان بعلاقة التجاور ؛ وشيئان يرتبطان يكون الواحد  
منهما حدث قبل الآخر فى الزمن أو بعده وهكذا ؛ وبهذا تنشأ  
مجموعة ثالثة من معارفنا ؛ وهى العلاقات التى تربط أفكارنا عن  
الأشياء بعضها ببعض •

هكذا يحلل جون لوك معرفة الإنسان الى أفكار بسيطة هى  
أحاسيسنا التى ينبى عن طريق حاسة واحدة كاللون حين يأتى  
عن طريق البصر ؛ أو تأتى عن طريق حاستين كالشكل حين يأتى  
عن طريق البصر واللمس معاً ؛ ثم الى أفكار مركبة يركبها العقل  
بفاعليته من تلك الأفكار البسيطة ؛ وهذه الأفكار المركبة اما أن  
تكون فكرة عن الشيء فى صفاته العارضة أو فكرة عن الشيء فى  
جوهره الثابت أو فكرة عن العلاقات التى تربط شيئاً بشيء ؛

وهذه المعرفة على اختلاف أنواعها من بسيطة ومركبة منها ما يكون صورة مطابقة للواقع ، ومنها ما لا يكون بينه وبين الواقع شبه وان يكن دالا عليه ، وتلك هى الواقعية النقدية التى تجعل الواقع مصدر معلوماتنا ، لكنها لا تتسرع بوصف معرفتنا كلها بوصف واحدا ، كأنها كلهما من طبيعة واحدة ؛ بل تحلل أنواع المعرفة لترى ماذا يتشابه فى أجزائها وماذا يختلف ، وماذا يصور الأشياء الخارجية تصوير الشبه لشبيهه وماذا لا يصورها •

## الفصل الثانى

### طبيعة المعرفة عند البراجماتيين

عندما أراد أنصار المذهب الواقعى بقسيه أن يجيوا عن السؤال الذى طرحناه عن المعرفة وهو : « ما طبيعة المعرفة » ، كان مدار البحث عندهم — كما رأيت — هو النظر فيما اذا كانت الفكرة من أفكارنا صورة مطابقة للشيء الخارجى التى تشير اليه تلك الفكرة ، أو غير مطابقة ، ومتى يكون بين الفكرة والشيء الخارجى تطابق ومتى لا يكون . فكأنهم بذلك يريدون أن يقولوا ان طبيعة المعرفة هى تصوير للواقع . بحيث تكون الصورة تامة الشبه بمصورها أحيانا ، ولا تكون كذلك حينئذ ، أخرى ، فأنت « تعرف » — بناء على مذهب الواقعيين فى المعرفة — بمقدار ما فى رأسك من صور عن أشياء العالم ووقائعه .

لكنك قد تحمل فى رأسك صورةا لكائنات العالم بأسره دون أن يؤدى بك هذا الى عمل عمله . أى أن المعرفة على مذهب الواقعيين لا تتضمن سلوكا معيناً يقوم به الشخص العارف . فما

دام العقل عندهم مرآة تنطبع عليها آثار الأشياء الخارجية ،  
وبمقدار ما يتزاحم في المرآة من صور ، تزداد خبرات الشخص  
ومعارفه ، اذن فأمر الشخص العارف كأمر المرآة التي تتلقى صور  
الأشياء فلا تحركها تلك الصور خطوة الى يمين أو يسار ؛ ومن  
هنا كان الفلاسفة يفرقون بين الفكر والعمل ، فيقولون ان رجل  
الفكر قد لا يكون رجلا عمليا . ورجل العمل قد لا يكون صاحب  
فكر ، ايمانا منهم بأن المعرفة شئ لا يستدعى بالضرورة سلوكا  
معينا في الحياة العملية .

وجاء المذهب البراجماتي — أو المذهب العملي — في عصرنا  
الحديث ، فغير النظرة الى طبيعة المعرفة بحيث لم يجعلها مجرد  
تصوير لعالم الواقع كما ظن الواقعيون ؛ بل جعلها أداة للسلوك  
العملي ، أى أن الفكرة من أفكارنا هي بمثابة خطة يمكن  
الاهتداء بها في القيام بعمل معين ، والفكرة التي لا تهدي الى عمل  
يمكن أدائه ليست فكرة ، بل ليست شيئا على الاطلاق ، الا أن  
تكون وهما في رأس صاحبها .

لو وقفت عند مفترق الطرق ورأيت النور الأحمر في مصباح  
المرور ، ثم قلت : انى « أعرف » أن هذا اللون أحمر فما معنى  
« معرفتى » هذه ؟ أجابك الواقعيون بأن معناها هو أن في رأسك

صورة للواقع — سواء كانت صورة مطابقة للواقع أو غير مطابقة — أما البراجماتي فيقول انها لا تكون « معرفة » الا اذا هدتك الى السلوك الذى تسلكه عند رؤيتك للنور الأحمر ، فتعرف الى أى اتجاه يجوز السير وفى أى اتجاه لا يجوز ، أما مجرد ارتسام صورة لون أحمر على صفحة ذهنك فليس « معرفة » فى قليل أو كثير ، وهكذا تكون الفكرة فكرة اذا كان فيها ما يدل على نوع السلوك الناجح .

ولماذا تشذ « المعرفة » عن سائر وظائف الانسان العضوية ؟ ان كل هذه الوظائف انما أريد لها حفظ البقاء ، فالهضم والتنفس ودورة الدم وما الى ذلك كلها وسائل لبقاء الكائن الحى حيا ، فردا كان أو نوعا ، فكيف لا تكون هذه الوظيفة البشرية الهامة ، وظيفة « معرفة » الانسان لما يحيط به هى الأخرى أداة تطورية بيولوجية يراد بها أن يحتفظ الانسان ببقائه ، وهو انما يحتفظ ببقائه بنوع السلوك الذى يسلكه فينجح به فى بيئته ، وقد كانت « المعرفة » تفقد كل قيمتها لو كانت مجرد تصوير العالم على صفحة الذهن دون أن تكون اجراءات سلوكية تؤدي الى حفظ البقاء فى هذا المعترك الذى تنازل فيه الكائنات بعضها بعضا لبقى منها الصالح للبقاء وينفى منها غير الصالح .

الفكرة التى تحيا فى الذهن ولا تخرج الى عمل ليست من « المعرفة » بمعناها الصحيح : ومقياس صواب الفكرة هو رسمها لخريقة انجاز عمل معين ، ولذلك كانت الفكرة الصائبة هى الفكرة النافعة . واذا لم يكن للفكرة المعينة أثر عملى أو نفع فى حياة الانسان ، لم تكن جديرة أن تسمى « بمعرفة » : ففكرة الجاذبية مثلا صادقة بمقدار ما هى نافعة نفعاً عملياً . فترانى أنظم علاقاتى بالأشياء تنظيماً يصون لى حياتى وحاجاتى : فأحمل كوب الماء مثلاً وفوهته الى أعلى حتى لا ينسكب الماء بفعل الجاذبية . وأمشى معتدل القامة خشية السقوط بفعل الجاذبية . وأشيد مسكنى مستقيماً الجدار لئلا ينهار بفعل الجاذبية وهلم جرا . أما اذا فرصنا أن فكرة الجاذبية لا أثر لها فى حياتنا العملية قط : فانها عندئذ لا تكون من « المعرفة » فى شئ . اذ ماذا عسانى أن « أعرف » اذا لم أعرف كيف أسلك آراء العالم الذى أعيش فيه ؟

هل تقول عن الطبيب انه « يعرف » شيئاً من علم الطب اذا لم يكن قادراً على ترجمة معرفته الى عمل ناجح ازاء مريضه ؟ وهل تقول عن المهندس الميكانيكى انه « يعرف » شيئاً عن عدة السيارة اذا كان عاجزاً عن عمل ازاءها حين يصيها العطب حتى تعود الى الحركة والسير ؟ هل تقول عن نفسك انك « تعرف » الطريق الى



المحطة اذا لم تكن قادرا على رسم خطة للسير بحيث تنتهى بك، الى هناك اذا أردت ذلك ؟ وهكذا قل في كل ضروب المعرفة ؛ انها لا تكون معرفة الا اذا كانت في حقيقتها خطة مرسومة لعمل ناجح يؤدي في عالم الأشياء فيغيره على النحو الذى يجعله أكثر ملاءمة لحياة الانسان ، الفكرة التى لا تساعد صاحبها على تغيير أوضاع الأشياء من حوله تغييرا يؤدي الى ارتياحه ليست من الفكر في شيء ، انه لا فرق بين الفكر والعمل ؛ لأن الفكر في حقيقته وبني طبيعته هو برنامج للعمل •

ومن أكثر الفلاسفة توضيحا لهذا المذهب البراجماتى (أو العملى) في تفسير المعرفة ، الفيلسوف الأمريكى « وليم جيمس » (١) الذى يعدد العالم ممثلا للفلسفة الأمريكية الحديثة ؛ وأهم ما نهتم به الآن من آرائه نظريته في معنى الكلام ؛ لأننا ما دمنا نعبر عن « معرفتنا » في عبارات كلامية ، فان تحليلنا وتحديدنا لماذا عسى أن يكون معنى العبارة التى نقولها ؛ هو في الوقت نفسه تحليل وتحديد لطبيعة ما لدينا من معرفة •

وتستطيع بصفة عامة أن تقول ان طريقة فهمنا لفكرة من

الأفكار هي أن تتصور ما قد ينتج عن هذه الفكرة من آثار في خبراتك العملية ، فتكون مجموعة هذه النتائج هي بذاتها معنى الفكرة التي أردنا فهمها ، وأحب لك أن تلاحظ جيدا مقدار النقلة التي انتقلها البراجماتيون بالنسبة الى الواقعيين الذين أسلفنا لك شرح رأيهم ، فقد كان معنى الفكرة من أفكارنا عند هؤلاء الواقعيين هو الشيء الذي في العالم الخارجي والذي كان أصلا للصورة التي ارتسمت في الذهن ، أما معنى الفكرة عند البراجماتيين فليس هو « أصلها » بل « نتائجها » ، ليس هو في البداية التي ابتدأت منها بل في النهاية التي ستنتهي إليها •

خذ لذلك مثلا قولي « قد نفذ المداد من قلمي » فما المعنى الذي تفهمه من هذه العبارة ؟ ما المعرفة التي تحصل منها ؟ يجب الفيلسوف البراجماتي عن ذلك بقوله انني لو أحصيت ما أتوقعه من نتائج في خبرتي العملية لهذه العبارة فقد فهمتها وعرفتها ، فمثلا أتوقع ألا يكتب القلم شيئا لو خططت به على الورق ، وأتوقع أن يجتذب الى داخله قطرات من المداد لو أردت أن أملاه وهكذا • خذ مثلا آخر قولي « قد انطفأت النار في غليوني » ، فماذا تفهم من هذه العبارة ؟ أفهم العبارة لو عرفت نتائجها ، كأن أعرف، أني لو استنشقت خلال الغليون لما أحسست تبعا ، ولو وضعت اصبعي

في انائها لما احترق : وهكذا ، ولتلاحظ أن هذه النتائج التي  
توقعها في الخبرة العملية من فكره بعينها ، هي هي بذاتها معنى  
الفكرة . واذن فالفكرة التي لا أستطيع أن أمتدى منها الى  
ما عساه أن يقع في الخبرة من نتائج ، لا تكون فكرة على الاطلاق .  
لأنها عندئذ تكون بغير معنى .

هذه هي النظرية البراجماتية في معاني أفكار : . ومما يترتب  
عنى هذه النظرية العملية أننا لو كنا ازاء فكرتين يبدو عليهما  
التناقض أو الاختلاف . ثم وجدنا أن كلا منهما من حيث نتائجها  
أعملية كزمياتها سواء بسواء ، حكمنا عليهما بأنهما ذكرايان  
متطابقتان متساويتان . مثال ذلك : افرض أنى قلت لك عن هذه  
المنضدة ان طولها متر . ثم قال عنها قائل آخر ان طولها ليس مترا  
بل هو أكثر من متر بمقدار يتعذر قياسه بآلات القياس المعروفة  
لنا فان هذين القولين يبدوان مختلفين ، لكن حاول أن تفهم معنى  
كل منهما بتتبع النتائج المرتقبة ، تجد أنك في الحالة الأولى وفي  
الحالة الثانية على حد سواء لن يسعك الا أن تقوم بعملية واحدة ،  
وهو أن تقيس المنضدة بأدوات القياس المعروفة لتجد طولها مترا ،  
واذن فالقولان متساويان مهما ظهر في لفظهما من اختلاف .

وكذلك مما يترتب على هذه النظرية أن أية عبارة تحدثك حديثاً لا تكون له نتائج فعلية أو ممكنة في خبرتك العملية . كانت عبارة بغير معنى : مثال ذلك أن تقول لك ان في المكان الفلاني كائناً روحانياً لا يمكن أن تراه الأبصار وليس هو بذى صوت تسمعه الآذان . ولا رائحة له تشبهها الأوف . ولا تستطيع أن تصدمه بجسم صلب أو تمسه بيديك . فهذا كلام فارغ أجوف ، ليس له معنى . لأنه لا يتضمن نتائج عملية يمكنك أدائها ازاء هذا الكائن المزعوم .

لكن وليم جيمس يبدى رأيه في العبارة التي تحدثنا عن وجود الله فيقول انها ذات معنى على أساس نظريته : على الرغم من أنني لن أحس لوجوده احساساً بوحدة من حواسي كالعين أو الأذن أو الأصابع . ذلك لأن هذا الاعتقاد عند الناس له آثاره الكثيرة في وجهة نظرهم الى الحياة . فهو قد يسبب لهم التفاؤل والأمل وغير ذلك مما يؤثر تأثيراً مباشراً في طريقة العيش التي يحيونها .

وكذلك من النتائج التي تترتب على النظرية البراجماتية فتحملها بعيدة الاختلاف عن النظرية الواقعية ، ان صدق المعرفة درجات أى أنك قد تجد فكرتين كلتاهما صادق لكن واحدة أصدق من الأخرى لأنها أنجح منها في مجال السلوك العملى : مع أنه لو كان

رأى الواقعيين فى المعرفة صوابا . أى أنه لو كانت المعرفة هى صورة للواقع ترسم على الذهن . لكانت المعرفة اما صوابا كل الصواب أو خطأ كل الخطأ لأنه لا وسط بين الطرفين . اذ ان فكرة عندئذ اما أن تكون صادقة التصور لما تصور أو غير صادقة . أما وقد جعلنا معنى الفكرة نتائجها لا أصلها . نعى أننا قد جعلنا معنى الفكرة نفعها العملى لا مجرد تصويرها للحقيقة تصويرا محايدا قد ينفع وقد لا ينفع . فمن الممكن أن تتفاوت الأفكار فى النفع . وبالتالي تتفاوت فى درجة الصدق .

والخلاصة هى أن المعرفة عند البراجماتيين ليست نسخة من أصل هو الحقيقة الخارجية . بل المعرفة بيان لما يمكن أن يكون عليه سلوكنا فى حياتنا العملية بحيث نحقق رضى النفس لأكثر عدد ممكن من الناس .

وبالضبط لا تخلو هذه النظرية البراجماتية من وجهه النقص ، فليس من العسير أن تجد أمثلة من معارفنا لا تفسرها هذه النظرية تفسيرا مقبولا . خذ لذلك هذا المثل : اذا قلت لى ان كولبس قد عبر المحيط الأطلسى سنة ١٤٩٢ . وأردت أن أعرف ان كان قولك هو الصواب . فبناء على النظرية البراجماتية . ينبغى أن ننظر فى نتائج هذا القول لا فى أسبابه . فان وجدتها نتائج تدعى الى السلوك

الناجح كان القول صحيحا ، لكن بما الفرق من حيث النتائج العملية بين من يقول ذلك ، ومن يقول عن رحلة كولمبس انها وقعت سنة ١٤٩١ أو سنة ١٤٩٣ ؟ انه من العسير أن تتبين فرقا في النتائج، اللهم الا أن القائل بالعبرة الأولى لو كذّن طالبا في امتحان فانه يجتاز امتحانه بنجاح على خلاف القائل بالعبرة الثانية أو الثالثة .

اننا لو جعلنا حسن النتائج المترتبة على الفكرة هو مقياس صدقها ، لوجدنا عبارات مقطوعا بطلانها صحيحة على هذا المقياس ، فمثلا قولنا عن سانتا كلوز انه موجود ( سانتا كلوز شخص خيالي يقال للأطفال في عيد الميلاد المسيحى انه يزورهم وهم نيام فيترك لهم هدايا العيد ) يكون قولنا صحيحا اذا قيس بنتائجه الطيبة على أنفس الأطفال وآبائهم جميعا .

وخذ أيضا هذا المثل : اذا رأيت البرق يلمع في السماء وتوقعت أن تسمع الرعد بعد ذلك ، ثم سمعته فعلا ، فانك تقول ان توقعك كان صوابا لا لأن اعتقادك بأنك ستسمع صوت الرعد سينفع أو لا ينفع في حياتك اليومية ، بل هو صواب لأنه اعتقاد مطابق لما وقع في العالم الخارجى لا أكثر ولا أقل ، والظاهر أن كثيرا جدا من معلوماتنا في الحياة اليومية الجارية يكون صوابا أو خطأ على الرغم من نفع الصواب في حياتنا أو عدم نفعه ، فمعرفة مثل ما بأن

فلانا يسكن فى المنزل الفلانى . وأن قطار الاسكندرية يقوم من القاهرة فى الساعة الفلانية وهكذا . تكون معرفة صحيحة أو غير صحيحة لمطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع . وبعد ذلك فقد تكون معرفة نافعة فى حياتى أو غير نافعة . أى أن الصواب والخطأ فى كثير من الأحيان يتقرران قبل تتبع نتائج الفكرة لمعرفة نفعها أو ضررها . ولو كان عامل النفع العملى وحده هو مقياس صواب الفكرة . بل مقياس معناها وقابليتها للفهم كما يقول البراجمطيون . لكان صواب الفكرة من أفكارنا متوقفا الى حد كبير على قانون العقوبات ونوع الحكومة القائمة وأمزجة أصحاب السلطة . فاعتقاد ساكن الروسيا بالشيوعية يكون صوابا حتما واعتقاده بالديمقراطية يكون خطأ حتما . على حين يكون اعتقاد ساكن الولايات المتحدة بالديمقراطية صوابا واعتقاده بالشيوعية يكون خطأ . لأنه ان كان مدار الصواب على النتائج فساكن الروسيا اذا اعتقد فى الديمقراطية وضع فى السجن . وكذلك يضطهد فى أمريكا من يعتقد فى النظام الشيوعى . وهكذا يتغير الصواب بتغير الظروف السياسية ان أخذنا بوجهة نظر البراجماتيين على إطلاقها .

## الفصل الثالث

### طبيعة المعرفة عند المثاليين

الواقعية والبراجماتية كلتاها — كما رأيت — تفسر طبيعة المعرفة بالاستناد الى شيء واقع خارج العقل . على اختلاف بينهما في نوع العلاقة التي تقوم بين العقل العارف والشيء المعروف ، فبينما يجعلها الواقعيون علاقة الصورة بأصلها، يجعلها البراجماتيون علاقة سلوكية . أى يجعلون المعرفة — أيا كان نوعها — خطة يتبعها الشخص العارف في سلوكه وفي معالجته للأشياء الخارجية .

لكننا الآن ازاء مذهب يختلف عن الواقعية والبراجماتية معا اختلافا يتناول الاساس ، فلئن اعترف هذان المذهبان بوجود عالم خارجي من أشياء ، وجودا مستقلا عن الانسان ، بحيث يظل موجودا سواء وجد فيه الانسان الذي يعرفه أو لم يوجد . ترى المذهب المثالي — الذي نحن الآن بصدد عرضه فيما يختص بطبيعة المعرفة — لا يعترف بوجود شيء خارج العقل ؛ فلا وجود الا لما يدركه عقل ما ، وما ليس يدركه عقل ما يستحيل أن يكون موجودا ،



واذن فمعرفة الشيء ووجوده جانبان لحقيقة واحدة . وبذلك يكون جواب السؤال المطروح أمامنا في هذا الباب . وهو : « ما طبيعة المعرفة » ؟ هو « طبيعة المعرفة هي نفسها طبيعة الوجود » لافرق بين الشيء باعتباره كائنا من كائنات العالم . وبينه باعتباره مدركا من مدركات العقل . فمعرفة هذا المصباح الذي أمامي الآن . هي نفسها المصباح . أي أنه ليس هناك أصل في الخارج وصورة عقلية في الداخل . بل كل الوجود عن المصباح هو الصورة العقلية وحدها ، حلل ما يحدث عند رؤيتي للمصباح — حتى من وجهة نظر الواقعيين أنفسهم — تفهم الرأي الذي يذهب اليه المثاليون ، تنتقل موجات ضوئية الى شبكية عيني . فتتأثر هذه الشبكية لهذا المؤثر الطارئ ، وتنتقل منها اهتزازات دقيقة خلال العصب البصري الى المخ حيث مركز الابصار ، وهناك يحدث في خلايا المخ من الحركة ما أسميه أنا « مصباحا » ، وهنا يقول الواقعيون : ان هذه الحركة العصبية التي حدثت داخل المخ قد أحدثت فيه « صورة » للمؤثر الخارجى الذى هو المصباح نفسه ، ويرد المثاليون على هذه الدعوى بقولهم : من ذا أدراك أن ما لديك صورة لشيء خارج جسدك ؟ ان كل ما تعرفه . وكل ما يمكن أن تعرفه . هو هذه الصورة — أو قل هو هذه الفكرة — التي هي

فى داخلك ، وكل ما عدا ذلك فهو استدلال قد تخطىء فيه وقد  
تصيب ، انه يستحيل على انسان أن يخرج من جلده لينظر الى  
العالم الخارجى من غير طريق نفسه ، ولا سبيل أمامه الى معرفة  
شئ الا أفكاره التى فى رأسه ، اننى حين أنظر الى برتقالة وأقول  
انى قد « عرفتھا » من حيث لونها وشكلها وصلابتها ، فلست  
أعنى بالطبع أن البرتقالة نفسها قد تسلمت داخل رأسى ، بل كل  
ما أقصده أن آثارا معينة قد انتقلت داخل جسمى خلال الاعصاب ،  
بادئة سيرها من العين أو من الأصابع ، فالذى أعلمه — اذن —  
عن البرتقالة هو ما بداخلى فقط ، هو الآثار التى أحدثتها  
اهتزازات الخلايا العصبية ، أو قل هو « فكرتى » التى تكونت  
عن البرتقالة . ولو لم تكن لى العين التى تبصر أو الأصابع التى  
تلمس ، لما كان للبرتقالة عندى وجود ، واذن فوجودها هو  
ادراكها ، وبغير الادراك العقلى للشيء لا يكون له وجود .

قد تسأل : وماذا يقول المثاليون عن وجود البرتقالة اذا  
تركتها ورائى فى الغرفة ، لا أراها ولا ألمسها ولا أحسها بأية  
حاسة أخرى ، أينعدم وجودها لغيابى ؟ والمثاليون يجيبون عن  
هذا السؤال بقولهم ان البرتقالة حين لا تدركها أنت فقد يدركها

سواءك من الناس ، واذا لم يكن يدركها انسان فهناك العقل  
الالهى يدركها مع سائر الكائنات •

لماذا تدهش اذا قيل لك ان الأشياء التى تقع فى خبرتك  
الآن ، من مرئيات ومسموعات الخ ، وجودها منحصر فى نفسك  
أنت ، على حين انك لاتدهش اذا قيل لك القول نفسه عن خبراتك  
الماضية : فأين ماضيك ؟ أين المرئيات التى مرت بك والمسموعات  
وما لمست وما طعمت ؟ أليست هذه الخبرة عن الماضى كله كائنة  
فيك ، وليس هنالك فى الخارج الآن شىء يقابلها ؟ اذن فما نقوله  
لك عن خبرة اللحظة الحاضرة شبيه بما نقوله عن خبرة اللحظات  
التي مضت ، وجودها لا يكون الا فى نفسك ، والخروج من  
نفسك لترى ماذا يقع خارجها محال ، وكذلك محال - فى رأى  
المثاليين - أن يتصور الانسان شيئا ما لا يقع فى خبرة كائن ذى  
ادراك ، وان شئت فحاول - مثلاً - أن « تتصور » شجرة  
موجودة دون أن تكون هذه الشجرة جزءاً من ادراك أحد ، تجد  
أن هذه المحاولة تنقض نفسها بنفسها : لانك فى الوقت الذى  
تريد أن تعزل تلك الشجرة عن كل ادراك ، تجعلها جزءاً من  
ادراكك أنت •

واذا كان وجود الشىء متوقفاً على أن يدركه مدرك ما ،

وإذا كانت مجموعة المدركات العقلية عند الفرد من الناس هي كل ما يستطيع أن يعرفه عن الوجود . كان كل فرد دنيا نفسه ، فالعالم الذى أعيش فيه أنا هو مدركاتى ، والعالم الذى تعيش فيه أنت هو مدركاتك ، وهكذا . وهنا يجد الناقدون فرصة للهجوم على هذا المذهب . إذ لو كان كل انسان دنيا نفسه . ولو لم يكن هناك عالم خارجى موضوعى نحتكم اليه عند اختلافنا فى المعرفة ، لاستحال أن يلتقى فردان من الناس على اتفاق ، إذ كيف يكون الاتفاق بينهما إذا كان كل منهما منحصرًا فى ذاته وما فيها من مدركات وأفكار ؟ لكن بعض أتباع المذهب المثالى يردون على مثل هذا النقد بقولهم ان عقول الافراد ليست فى الحقيقة ثنائيات فرادى . بل هى أجزاء من عقل واحد يشملها جميعا . ومن ثم يتساوى ادراكها ثلاثيا . كما يرد بعضهم الآخر بقوله ان كل عقل مستقل عن العقول الأخرى استقلالاً لا سبيل معه الى الاتصال ، فكأنما كل عقل غرفة مغلقة على نفسها ليس فى جدرانها نوافذ تطل منها على الغرف الأخرى ؛ لكن مدركاتها مع ذلك تتشابه لأن كلا منها صورة مصغرة لحقيقة كبرى هى الله .

هكذا يلتقى المثاليون فى المبدأ الذى يطابق بين المعرفة

والوجود فيجعلهما شيئاً واحداً . لكنهم يختلفون فيما ينتهون  
اليه من تفصيلات . وسنسوق لك مثلاً واحداً منهم . هو  
« هيجل » (١) . الذى يعد من أعظم الفلاسفة المثاليين فى العصور  
الحديثة . وسنحصر حديثنا عنه فى موضوعات فقط : وهو طبيعة  
المعرفة :

المهمة الرئيسية للمعرفة هى أن تفسر لنا العالم . بحيث  
ننتدى خلال ما نعرفه الى حقيقة هذا العالم الذى نعيش فيه ،  
لكن « التفسير » نفسه ما معناه ؟ متى نقول عن حقيقة يراد  
تفسيرها ان هذا التفسير قد تم ولم تعد الحقيقة اُشار اليها  
بحاجة الى تفسير ؟

التفسير . أو التعليل ، هو باختصار نسبة الشيء المراد  
تفسيره الى حقيقة أعم منه تشمله وتحتويه ، فإن كانت هذه  
الحقيقة الأعم هى نفسها بحاجة الى تعليل نسبتها الى ما هو أعم  
منها ويشملها مع غيرها . وهكذا دواليك حتى ينتهى الصعود الى  
مبدأ أول يفسر نفسه ويفسر كل شيء يترتب عليه . ولو استطعنا  
أن ننتدى الى هذا المبدأ الأول بالنسبة للكون كله أمكننا بذلك  
أن نفسر الكون ونفهمه .

(١) Hegel فيلسوف المادى ( ١٧٧٠ - ١٨٣١ )

تقول عن صديقك انك « تفهمه » وتستطيع تفسير سلوكه في  
المواقف المختلفة ، حين تضع اصبعك على مبدأ عام يسرى في  
تصرفاته ويكون محورا لشخصيته ، كأن تعرف فيه مثالا حبه للمال  
أو حبه للظهور ، وعلى ضوء هذا المبدأ أو ذاك تفسر سلوكه  
وأفعاله مهما تنوعت الظروف المحيطة به ، وتقول عن ظاهرة  
اجتماعية انك « تفهمها » حين تستطيع ردها الى مبدأ عام يشملها  
هى وغيرها من الظواهر ، كأن تقول — مثلا — عن ظاهرة التعمل  
انها مفهومة لأنها نتيجة زيادة عدد السكان على موارد الانتاج ،  
وهكذا . فالذى تصنعه حين تريد أن « تفهم » شيئا كائنا ما كان ،  
هو أن تبحث عن المقدمة المنطقية التى يكون الشئ نتيجة محتومة  
لها . وهكذا الأمر اذا أردت فهم العالم ، فما هى المقدمات المنطقية  
التى يتحتم أن يجرى العالم نتيجة لها ، ونسأل السؤال بعبارة  
أخرى فنقول : ما هى الشروط التى كان لابد من توافرها حتى  
يتكون العالم بكل ما فيه ؟

ان الأشياء الجزئية فى ذاتها لا تفسر نفسها ، فما الذى دعا  
— مثلا — الى وجود هذه الشجرة أو تلك ، والى وجود هذا الفرد  
من الناس أو ذلك ؛ لكى « أفهم » فلا بد لى — كما أسلفنا القول —  
من البحث عن مبدأ عام حتم وجوده وجود الأشجار . ومبدأ عام

آخر حتم وجوده وجود أفراد الناس وهكذا ، فما هي المبادئ العامة التي اقتضى وجودها وجود الأشياء على اختلافها ؟ رخير وسيلة تعينك على الاجابة عن هذا السؤال ، هي أن تأخذ الأشجار مثلا ثم تسأل : ما الذي جعل الشجرة شجرة ؟ أنا لا أقول عن المصباح الذي أمامي انه شجرة لأنه يفقد الصفة أو الصفات التي تجعله كذلك ، فما هي الصفة أو الصفات التي اذا وجدت في شيء جعلته شجرة ؟ انها ليست الأوراق ، لأن أوراق الشجر تختلف بل قد تزول في الشتاء دون أن يمتنع أو يتأثر وصفنا للشيء بأنه شجرة ، وليست هي نوع الثمار ، لأن الثمار قد تختلف في الأشجار المختلفة وتظل الأشجار أشجارا ، وهكذا تستطيع أن تمضي في استبعاد الصفات التي لا يؤثر وجودها أو عدم وجودها في أن يكون الشيء شجرة ، لتستبقى في النهاية الصفات التي لا بد من وجودها في كل شجرة كائنة ما كانت ، وأنت بعدئذ على حق حين تقول : انه يستحيل على شجرة أن توجد الا اذا وجدت قبلها هذه الصفات ، لكي تمتزج تلك الصفات بمادة الشيء فيكون شجرة .

هذه الصفات التي لا بد من وجودها أولا حتى يمكن لأي شجرة أن توجد ، ليست بالشيء الجزئي ، لأنها — كما ترى — قائمة في كل الاشجار على السواء ، واذن فهي عامة وليست خاصة

شجرة دون أخرى ، أو هي « كلية » لأنها تشمل « كل » الأشجار  
بغير استثناء .

نعم نحن على حق اذ نقول — وان بدا قولنا غريبا — انه لا بد  
من وجود الصفات الكلية أولا حتى يمكن ان توجد الأشياء  
الجزئية المتصفة بتلك الصفات ، لكن هذه الصفات حين لا يلبسها  
شئ جزئى معين ، لا تكون قائمة الا فى العقل . واذن فهى مدرّكان  
عقلية قبل أن تتمزج بالأشياء المحسوسة التى تتصف بها ، أى أنها  
تكون « أفكارا » قبل أن تدخل فى دنيا الأشياء الحسية . أى أن  
« الفكر » لا بد أن يسبق « الأشياء » التى تأتى مطابقة لذلك  
الفكر ، وها هنا تضع اصبعك على ركن هام من أركان المذهب  
المثالى فى المعرفة ، وهو أسبقية الفكر فى الوجود على الأشياء  
الجزئية التى تصادفها الحواس .

بغير هذه الأولوية المنطقية للفكر — أى الأولوية المنطقية  
للصفات العامة أو المعانى الكلية — تصبح معرفة شئ شئ جزئى  
مستحيلة ( من وجهة نظر المثاليين ) لأننا — كما سلفنا القول —  
نعرف أى شئ بصفاته ، واذن فلا بد من ادراك الصفات أم لا ،  
والصفات مشتركة ، أى عامة ، فهى فى العقل قبل أن تكون فى



الجزئيات التي تتصف بها ، ولزيادة التوضيح ، حمل موقفك حين تنظر الى برتقالة فتعرف أنها برتقالة . كيف عرفت بها ؟ عرفت بها بلونها الأصفر واستدارتها وملسها الخ . لكن اللون الأصفر ليس قسرا عليها بل هو ممثل في أشياء كثيرة غيرها . وأذن كان لابد لك قبل أن تعرف في البرتقالة لونها الأصفر أن تسبق ذلك بمعرفة للون الأصفر أينما كان . أي أن تسبق ذلك بمعرفة اللون الأصفر كفكرة عامة . أو بمعنى كلى . حتى تستطيع بعد ذلك أن تطبق تلك الفكرة العامة على هذا الشيء الجزئى الذى تملك وهو البرتقالة . وهكذا قل في سائر الصفات التى بواسطتها عرفت أن ما تملك برتقالة . ومعنى ذلك هو أن البرتقالة فى حقيقة أمرها هى عبارة عن مجموعة من معان كلية تجمعت فى مركز واحد . والمعانى الكلية ادراكها من شأن العقل لا الحواس .

هذه المعانى الكلية هى شروط لابد أن تتوافر قبل أن تتم معرفة كائنة ما كانت . وهى نوعان : فمنها معان قوامها الصفات التى يمكن ادراكها بالحواس . كاللون الأصفر مثلا . ولذلك نجد من الفلاسفة المثاليين أنفسهم من يقول أن أمثال هذه المعانى الكلية تتكون بعد الخبرة الحسية بالأشياء التى تحيط بنا ؛ لكن هناك معانى كلية أخرى لا مندوحة لنا عن افتراض وجودها فى العقل قبل

أى خبرة حسية لأنها شرط ضرورى لكل معرفة ، فقبل أن تبدأ فى خبرتك الحسية بالأشياء لابد أن تعرف — مثلا — أن الشيء ، أى شىء . يستحيل أن يكون فى مكانين فى وقت واحد .

هذا النوع الثانى من المعانى الكلية خال من الصفات الحسية وهو لذلك فكر خالص ، وهو الذى أراد هيجل أن يبحث عنه ، لأنه اعتقد أنه هو المبدأ الأول الذى يفسر كل معرفة ، اذ لا تكون معرفة بغيره ؛ وهذا النوع من المعانى الكلية هو الذى يصطلح الفلاسفة على تسميته بالمقولات ، أو ان شئت فقل عن المقولات انها القوالب التى لابد من وجودها لتنصب فيها معارفنا جميعا ؛ وان قلنا عن هذه المقولات انها شرط منطقى لابد من توافره لكى يستطيع الفكر أن يفكر ، فقد قلنا بالتالى انها شرط منطقى لابد من توافره لكى يمكن وجود العالم الواقع لأن الفكر يسبق العالم الواقع كما أسلفنا .

لكن أين تكون هذه المقولات الأولى التى هى شرط المعرفة ، وبالتالى فهم شرط الوجود كله ؟ أتكون فى عقلى أنا أو فى عقلك أنت ؟ لكننا قد نزول غدا أو بعد غد ، وتظل شروط المعرفة قائمة ؛ واذن فوجودها لا يتقيد بوجودى أنا أو بوجودك أنت أو بوجود أى فرد آخر من أفراد الانسان ، بل ان وجودها مطلق منه .

المكان والزمان جميعا ، وان يكن متمثلا في عقول الأفراد . أى  
متمثلا في الطريقة التى يفكر بها هؤلاء الأفراد .

وألخص ما قد أسلفته في عبارة توجز رأى هيجل في المعرفة  
وطبيعتها ، فأقول : الشئ المعين ، كالبرتقالة مثلا . هو مجموعة  
مركزة من معان كلية ، والمعانى الكلية لا يدركها الا عقل : واذن  
فأى شئ لا يكون الا فكرة في عقل ، ولما كانت « الفكرة » هى  
نفسها من طبيعة « العقل » كان هنالك تشابه في النوع بين الذات  
العارفة والشئ المعروف ، فوجود شئ ما معناه أن يكون فكرة  
موضوعه أمام ذات عاقلة تفكر فيها ، أى أن وجود شئ ما بمنوفا  
على عقل يعيه ، ومن ثم كان التطابق الذاتى بين أن يكون الشئ  
موجودا وأن يكون معروفا ، واستحالة أن يوجد شئ دون أن  
يكون مدركا ، فالأشياء هى أفكارنا عنها ، والمنطق الذى تجرى  
عليه أفكارنا هو نفسه المنطق الذى تجرى عليه الأشياء .

## الباب الثاني

### مصدر المعرفة

### الفصل الرابع

#### مصدر المعرفة عند التجريبيين

القينا على انفسنا في الباب الأول سؤالاً عن طبيعة المعرفة ماهي؟  
وتتبنا الاجابة عند المذاهب المختلفة : وهانحن أولاء نلقى عن  
« المعرفة » سؤالاً ثانياً ، هو : ما مصدرها ؟ ما وسيلتنا اليها ؟ لتكن  
طبيعتها ماتكون ، لتكن كما قال عنها الواقعيون من انها صورة  
لعالم الواقع ، أو كما قال عنها البراجماتيون من انها طريقة لسلوك  
في دنيا الواقع ، أو كما قال عنها المثاليون من انها مدركات عقلية  
تكون هي الفكرة وهي الاشياء في آن معا ، لتكن ماتكون في طبيعتها  
ولكن سؤالنا الآن هو : من أي السبل جاءتنا ومن أي مصدر  
استقينها ؟

يجب التجريبيون بقولهم ان مصدر معارفنا جميعا هو الخبرة الحسية . ووسيلتها هي الحواس . عرفت البرتقالة - مثلاً - لاني رأيت لونها بالعين وذقت طعمها باللسان وشممت رائحتها بالانف ولمست سطحها بالاصابع فعرفت استدارتها ومدى صلابتها وهكذا ، وما البرتقالة عندي الا هذه الادراكات الحسية جميعا . ولو اقلت ابواب الحواس واحدا بعد واحد ، لامتنعت على المعرفة جانبا بعد جانب ، حتى تمتنع المعرفة كلها اذا اقلت الابواب كلها .

وسنضرب لك مثلاً لهذا الرأي « ديفد هيوم » (١) لانه تتبع الفكرة الى نتائجها في جلاء ووضوح

تتألف معرفة الانسان من الاحساسات التي يتلقاها عن طريق حواسه المختلفة ؛ فهأنذا أشخص ببصرى الى المكتب الذى أمامى ، فألقى صورة لونية ، لكننى اذا ما أقفلت عيني فانى سأظل محتفظاً بهذه الصورة اللونية التى كنت تلقيتها وانا شاخص ببصرى . غير ان الصورة فى الحالة الثانية وان احتفظت بما كانت عليه فى الحالة الأولى من تفاصيل ، الا انها أقل منها وضوحاً . ويطلق هيوم على الصورة التى تلقيتها فى الحالة الاولى اسم « الأثر الحسى » ويطلق

---

( ١ ) David Hume فيلسوف انجليزى عاش بين عامى ١٧١١ - ١٧٧٦

على الصورة التي احتفظت بها في الحالة الثانية اسم « الفكرة » ،  
وهكذا يقسم مدركاتنا قسمين اساسيين ، هما ، « الآثار الحسية »  
و « الأفكار » ؛ وما « الأفكار » الا « الآثار الحسية » نفسها ولكن  
بعد غياب المؤثرات التي أحدثتها ، ومن هنا كان الفرق بينهما في  
القوة والوضوح ، فكأنما الأفكار آثار حسية تقادم عهدها فوهنت  
قوتها وقل وضوحها ، ومادام الأمر كذلك . فلا تنشأ في العقل  
« أفكار » الا اذا سبقتها « آثار حسية » ، واذن فالأثر الحسى ، أو  
الانطباع الحسى ، هو المرجع الذى نقيس به صحة الفكرة التي  
نريد اختبار صوابها ، فإذا استطعنا ان نتعقب الفكرة الى اصولها  
الاولى التي جاءت مباشرة عن طريق الحواس ، كان للفكرة سند  
من الواقع تستند اليه ، وبالتالي كانت فكرة صوابا ، أما اذا حالها  
الفكرة الى عناصرها فوجدنا ان هذه العناصر — كلها أو بعضها —  
لم يكن مما انطبعت به الحواس بادىء ذى بدء ، فليست هي بالفكرة  
الصحيحة التي يضح الركون اليها ، وانما نقول ذلك لان العقل  
بعد أن يتلقى ما يتلقاه من انطباعات حسية ، لا يبقيا على حالها  
أفكارا بينها وبين تلك الانطباعات تطابق ، بل يتناولها بالتركيب حتى  
لتتكون فيه صور مركبة لا تشبه في تركيبها هذا شيئا مما تلقيناه من  
الحواس ، فعلى عندئذ أن نعيد تحليل هذه الأفكار المركبة الى

أجزائها وعناصرها ، لنرى ان كانت تلك الاجزاء والعناصر قد جاءت  
أول ما جاءت عن طريق الحواس .

والآن فلنطبق هذا المبدأ على ثلاثة أفكار هامة . ليتضح المبدأ  
بتطبيقه أولاً ، ولتبين حقيقة هذه الافكار الهامة ثانياً . وأعني بها  
فكرة السببية التى نفسير بها ارتباط الحوادث ، وفكرة العنصر أو  
الجوهر التى بواسطتها تتصور أن الشئ يدوم على الرغم من تغير  
حالاته ، وفكرة الذات التى نفترضها فى الانسان لنفسير بها وحدته  
واستمراره فرداً بذاته مهما طرأ عليه من احداث .

١ - اننا نقول أحياناً عن الحوادث فى تتابعها ان حادثة منها سبب  
لاخرى ، فمثلاً اذا رأينا كرة متحركة تصدم أخرى ساكنة فتحركها  
قلنا ان الكرة الأولى بحركتها قد سببت حركة الكرة الثانية ، ونريد  
الآن أن نحلل هذه العلاقة السببية التى نجعلها رباطاً يربط حادثة  
بحادثة أخرى ، فبناء على المبدأ الذى أسلفناه . والذى قلنا انه  
الأساس الذى نحكم به على فكرة بالقبول أو بالرفض : نسأل  
أنفسنا : ماهى الانطباعات الحسية الأولى التى تلقتها حواسى بحيث  
كونت منها فيما بعد فكرة السببية هذه ؟ انظر الى المثل السابق :  
كرة متحركة صدمت كرة ساكنة فتحركت هذه الكرة على أثر

الصدمة ؛ ماذا رأيت عينك مما حدث ؟ كل مارأته هو الكرة الأولى متحركة وبعد لحظة معينة بدأت الكرة الثانية فى الحركة ، فعينك لم ترفىما رأته « سببية » تربط الكرة الأولى بالكرة الثانية ، اذن فلم يكن لهذه الفكرة أصل بين الاحساسات التى تلقيتها ، وبالتالى لم يكن تكوينها مشروعا .

هكذا ترى الانسان كلما لاحظ أن حادثتين قد اطرده وقوعهما معا أو اطرده وقوعهما متتابعتين ، ظن ان بينهما علاقة ضرورية بحيث اذا وقعت الاولى فلا بد كذلك ان تقع الثانية ، واطلق على هذه العلاقة الضرورية بين الحوادث اسم « السببية » . ثم نعلم القول عن السببية بحيث يتعذر عليه التسليم بوقوع حادثة الا اذا كان لها سبب أحدث وقوعها ، بل ان القوانين العلمية نفسها كانت تتضمن التسليم بضرورة قيام علاقة السببية هذه بين ظواهر الطبيعة ، بحيث اذا تكرر وقوع السبب فلا بد أن يكرر كذلك وقوع المسبب ، والقانون العلمى نفسه كان مأخوذا على أنه ربط سببى بين ظاهرتين . كأن نربط العلاقة - مثلا - بين اتجاه الرياح وسقوط المطر ؛ فلو اتجهت الرياح فى هبوبها اتجاهها معين سببت نزول المطر ، ولا يمكن أن تحدث الظاهرة الأولى دون أن تتبعها الظاهرة الثانية .



لكننا نعود فنكرر أنتى مهما أنعمت النظر فيما يجرى فى الطبيعة من حولى . فلن أشاهد الا ظواهر تقع معا أو تقع متتابعة . ولن أشاهد بينها « ضرورة » تحتم أن يكون وقوعها على هذا النحو الذى وقعت عليه . فقد ألاحظ اتجاه الرياح وألاحظ سقوط المطر ، لكنى لا ألاحظ بينهما « ضرورة » تجعل سقوط المطر محتوما لو هبت الرياح فى اتجاهها ذاك . اذن فلنا أن نسأل : ما الذى أغرى الانسان بالتبرع من عنده بهذه العلاقة السببية يربط بها الحوادث ، اذا كانت لم تكن بين انطباعاته الحسية ؟

ان حقيقة الأمر لاتزيد على أن الانسان « يتعمد » رؤية الحادثة « ا » مرتبطة بالحادثة « ب » . لأنه يراها متجاورتين دائما تجاورا زمنيا . فكلما حدثت « ا » نوقع أن تحدث « ب » كذلك كما فعلت فى المرات السابقة ، وقد يكون مصيبا نى نوقعه لحدوث « ب » لأن الحوادث اذا اطرد تلازمها فيما مضى فالأرجح أن تظل على اطرافها فى المستقبل كذلك ، لكن وجه الخطأ هو أن يظن أن حدوث « ب » أمر ضرورى محتوم لامفر منه مادامت « ا » قد حدثت . وما دام الاثنان قد شوعدتا متلازمتين دائما فيما مضى ، وكثيرا مايخطئ المرء فى توقعه هذا . فقد يزورنى صديق يوم الجمعة كل أسبوع . وقد يكرر ذلك ألف مرة ، حتى اذا ما جاء

يوم الجمعة توقعت على ترجيح شديد أن يزورنى هذا الصديق على عادته ، لكن لا « ضرورة » هنالك تحتم هذه الزيارة ، وهكذا قل فى أى حادثتين فى الطبيعة تلاحظ بينهما التلازم دائما ، فهذا التلازم الذى لاحظته بينهما لا يبرر لك أن تفترض بينهما علاقة « ضرورية » تحتم وقوع احدهما اذا وقعت الأخرى ، اذ لا يزيد الأمر على ترجيح شديد أن يتكرر هذا التلازم فى المستقبل ، لكن الترجيح مهما اشتدت درجته فهو ليس الضرورة اليقينية التى يفترضها الناس فى العلاقة بين السبب ومسببه .

ان من طبيعة الانسان ، بل والحيوان أيضا ، أن يربط بين أجزاء الخبرة على هذا النحو بحيث يستدعى جزء جزءا مادام الجزءان قد تكرر وقوعهما متلازمين أو متلاحقين ، وهذا هو أساس العادات . انك اذا تعودت الكتابة أو السباحة أو ركوب الدراجة أو ربط رباط الرقبة ، كان معنى ذلك أنك كررت حركات واحدة بعد أخرى بحيث ارتبطت الحركة بالتي تليها ارتباطا يجعل حدوث الأولى داعيا لحدوث التى تليها ، وقد يكون هذا النوع من الارتباط نفسه فى التفكير ، فاذا تلازمت فكرتان أو تلاحقتا فى عقلك عدة مرات ، ثم حدث أن وردت أولاها كان ورودها داعيا لورود الأخرى ، وانك لتشاهد الظاهرة نفسها فى الحيوان فلو أخذت الطعام الى

كلب عندك أو قطة عدة مرات ، حدث ارتباط عند الحيوان بين شكلك وبين الطعام ، بحيث لو رآك بعد ذلك في الموعد نفسه سال لعابه كما لو كان قد شاهد طعاما . وهذا الارتباط بعينه بين ظواهر الطبيعة هو الذى يؤدى بالإنسان الى توقع حدوث احدى الظاهرتين المتلازمتين لو وقعت الأخرى . وهو هو الارتباط الذى أطلق عليه الإنسان اسم « السببية » بين الحوادث .

انا لا نقول انه ليس بين حوادث الطبيعة ارتباط وصلات ، بل كل ما نقوله هو أن هذا الارتباط ليس « ضروريا » حتى لو شوهدها مكررا بين الحوادث آلاف المرات ، ذلك لأنه ليس فى مشاهداتنا الحسية مشاهدة انطبعت على شبكية العين أو قرعت طبلة الأذن ، اسمها « ضرورة » فى التلازم ، كما تنطبع على حواسنا الألوان والأصوات والروائح والطعوم .

٢ — وننتقل الآن الى تحليل فكرة هامة أخرى من أفكارنا ، وهى فكرة « العنصر » أو « الجوهر » لنرى ان كانت هى الأخرى فكرة مشروعة فنقبلها ، أم غير مشروعة فنرفضها ، وذلك على أساس المبدأ الذى أسلفناه ، وهو أن الفكرة تقبل اذا أمكن ردها الى الانطباعات الحسية التى منها تكونت الفكرة فيما بعد .

لكن ماذا نعنى بالعنصر أو بالجوهر فى لغة الفلسفة ؟ خذ

البرتقالة مثلاً ؛ فكل ماتدركه منها ظاهرات حسية . كل حاسة من حواسك تدرك من البرتقالة جانباً من جوانبها ، فانعين تدرك اللون واللسان يدرك الطعم والأنف يدرك الرائحة وهكذا . فهل اذا أنت أحصيت كل ظاهرات البرتقالة كما تتلقاها الحواس . تكون بذلك قد استنفدت حقيقة البرتقالة بأسرها ؟ أم أن هذه الظاهرات ان هي الا ظواهر البرتقالة ؟ انك تقول ان « البرتقالة » صفراء ، و « البرتقالة » مستديرة و « البرتقالة » حلوة وهكذا . وواضح من قولك هذا أن اللون الأصفر والشكل المستدير والطعم الحلو كلها صفات تصف « البرتقالة » واذن فالبرتقالة شئ ، غير الصفات التى تصفه . البرتقالة « جوهر » تقرأ عليه هذه الصفات التى هى أعراض قد تتغير دون أن تصبح البرتقالة شيئاً آخر ؛ قد يتغير اللون فيكون أخضر بدل الأصفر . وقد يتغير الطعم فيكون مرا بدل الحلو . لكن « البرتقالة » هى هى برتقالة كما كانت — هذا الشئ اثبات فيها . والذي تتعلق به تلك الصفات جميعاً هو ماتسميه الفلسفة بالعنصر أو بالجوهر .

وليست الفلسفة وحدها هى التى تفترض وجود جوهر لكل شئ تتعلق به صفاته ؛ بل الانسان العادى فى حياته اليومية يعامل الأشياء على هذا الافتراض نفسه ؛ فلو أطلعت انساناً عادياً على

مكتبى هذا الذى أكتب عليه . وجعته يلاحظ كيف أن اختلاف الضوء يغير من لونه . وكيف أن اختلاف البعد يغير من حجمه ، وكيف أن اختلاف زاوية النظر يغير من درجة استنارة سطحه وزوايا أركانها . ثم لو طلبت إليه أن يستنتج من هذه الاختلافات كلها بين الحالات المتتابعة التى نشاهد فيها المكتب ، أقول انى لو طلبت منه أن يستنتج من ذلك أن ليس هناك مكتب واحد دائم على حال واحدة . بل هناك عدة حالات متتابعة لا يربط بينها رابط دائم . لرفض ذلك . على أساس الافتراض الذى شرنا إليه . وهو أن هناك « داخل » هذه الحالات المتغيرة المتتابعة « حقيقة » ثابتة ، أو « عنصراً » ثابتاً هو الذى نعينه حين نتحدث عن هذا المكتب ، بغض النظر عما يطرأ عليه من حالات مختلفات . وهذا « العنصر » الثابت هو الذى يخلع على المكتب ذايبته ودوامه .

لكن ارجع الى مبدئنا الذى أسلفناه . وهو البد الذى يرفض الفكرة التى لم تنطبع بها حواسنا ، ثم اسأل نفسك : ما الحاسة التى انطبعت عليها صورة هذا « العنصر » الخفى المزعوم ؟ انها لم تكن العين ولا الأذن ولا الأصابع ولا أية حاسة أخرى . واذن فالفكرة اختلاق من أوهامنا . وليس هناك من المكتب — أو من أى

شئ في العالم — الا حالاته المتتابعات التي يمكن أن تنطبع الحواس  
بآثارها .

٣ — والقول نفسه ينطبق على « الذات » الانسانية . فانظر  
الى باطن نفسك تجد مآتاً لاحظه هناك حالات نفسية متلاحقة واحدة  
بعد أخرى ، ولن تلاحظ بينها حالة يمكن أن تطلق عليها اسم « ذات »  
أو « عقل » أو « وعى » أو « روح » أو أى اسم آخر من هذه  
الأسماء التي نطلقها لنعني بها « جوهر » أو « عنصراً » خفياً نفرض  
وجوده ليمسك هذه الحالات النفسية في « شخص » واحد أو  
« ذات » واحدة لها استمرار ودوام ، فحالاتنا النفسية متتابعة  
لكنها منفردة منفصلة . كحبات العقد التي لا يمسكها خيط واحد ،  
لكن الانسان يميل الى أن يجعل من نفسه « شخصاً » واحداً امتد  
خلال الطفولة والشباب والكهولة ، نعم ان مختلف الحالات تتعاوره  
وتطراً عليه ، من صحة ومرض ووقوف ومشى وقعود وأكل وهضم  
وصحو ونعاس الخ ، لكنه يريد لنفسه أن يكون « ذاتاً »  
واحدة مستمرة هي التي تطراً عليها هذه الأحوال : أما هي فثابتة ،  
وثباتها هذا هو الذي يخلع على الفرد ذاتيته ، لكننا لو أخذنا بمبدأ  
هبوم في اكتساب المعرفة ، ألفينا هذه « الذات » الثابتة وهما  
لا ضرورة لافتراضه لأنه ليس مما تأثرت به الحواس .

## الفصل الخامس

### مصدر المعرفة عند العقليين

يقول أنصار المذهب العقلي رداً على ما يزعمه التجريبيون من أن المعرفة مصدرها الحواس : إن الحواس كثيراً ما تخدع ، فكم مرة ترى العين ما يظنه الرائي رجلاً وهو ليس برجل ، وكم مرة رأى المسافر عبر الصحراء ما ضنه ماء وهو سراب ؟ فإن كانت الحواس مصدر معارفنا ، فهذه المعارف إذن يحتمل فيها الخطأ لاحتتمال أن تكون الحواس قد نقلتها على صورة مالت بصاحبها نحو الخطأ في الحكم ؛ هذا إلى أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس تفقد الشرطين الأساسيين اللذين يجعلان المعرفة معرفة بمعنى الكلمة الصحيح ، وهما الضرورة وصدق التعميم .

أما عن « الضرورة » فنقول إنه ليس بين المعلومات الآتية إلينا عن طريق الحواس ما يتحتم أن يكون على الصورة التي أتى بها ولا يكون على غيرها ؛ فهأنذا أرى المصباح على المنضدة ، فماذا كان يمنع أن يكون على أرض الغرفة أو على أحد المقاعد ؟ فوجوده

على المنضدة لا « ضرورة » فيه . إنما هكذا حدث وكان يمكن أن يحدث شيء آخر ؛ وكذلك تدلنى الحواس على أن الماء يغلى إذا بلغت حرارته ١٠٠ درجة مئوية وكان على مستوى سطح البحر ، لكن ماذا كان يمنع أن تكون طبيعة الماء غير ذلك بحيث يغلى إذا بلغت حرارته أقل من مائة أو أكثر من مائة ؛ لم يكن يمنع ذلك ضرورة عقلية ، وإنما جعلناها حقيقة لأننا هكذا وجدناها فسجلنا ما وجدناه ، ولو وجدنا غير ذلك لكان هو القانون البيعى الذى نسجله ؛ لكن قارن ذلك بقولنا « إذا كانت « ا » أكبر من « ب » و « ب » أكبر من « ح » كانت « ا » أكبر من « ح » » فليست هى بالحقيقة التى نقول عنها انها هكذا حدثت ؛ كان يمكن لها أن تحدث على صورة أخرى ، لأن صدقها « ضرورى » لا يتوقف على تجاربنا الحسية . بل على عكس ذلك هى التى تهدينا فى تجاربنا الحسية ؛ هذه الحقيقة وأمثالها صادرة عن العقل لا عن الحواس ، وما يصدر عن العقل صدقه ضرورى محتوم وما ما يصدر عن الحواس فصدقته يدل عليه الاحصاء والملاحظة . ولذلك فصدقته مرهون بالملاحظة والاحصاء ؛ وهذه قد تتغير نتائجها فيتغير صدق ما يترتب عليها ؛ يدل ذلك على ذلك أنك قد تراجع مشاهداتك واحصاءاتك لتستوثق من دقة نتائجك ، كأنما تقول لنفسك : ان



المشاهدات والاحصاءات قد تأتي بـئى شئ . وما على الا تسجيل ما تأتي به . لكنك لاتراجع شيئا لتستوثق من صدق العبارة القائلة :  
( اذا كانت « ا » أكبر من « ب » و « ب » أكبر من « ح » كانت « ا » أكبر من « ح » ) لأنها من نوع الحقائق التى لاتخضع مرة وتصيب مرة . بل هى صادقة دائما . أى صادقة بالضرورة .  
وأما الصفة الثانية التى تنقص المعرفة الحسية . والتى هى شرط للمعرفة بمعناها الصحيح ( فى رأى العقليين ) فهى امكان تعميم الحكم على أفراد النوع كله تعميما لانشك فى صدقه . فافترض مثلا انك قد حلت ذرة من ذرات الماء فوجدتها مركبة من جزءين من الايدروجين وجزء من الاوكسجين . و اردت ان تعمم هذا الحكم على كل ذرة ماء أينما كانت . فلن تستطيع ذلك وانت معتمد على الحواس وحدها . لانك فى هذه الحالة انما تحكم على ذرات مائية لم تشهدها عيناك . فأنت اذن بهذا الحكم العام تجاوز مصدر الحس ؛ ولو وجدت فى نفسك ما يبرر ان تطلق الحكم على ذرات الماء كلها ، ما وقع فى خبرتك الحسية منها وما لم يقع . فلن يكون هذا المبرر معتمدا على الحواس ، بل لا بد أن يكون هنالك عامل آخر الى جانب الحواس . هو الذى يؤيدنى فى اطلاق الحكم على بقية أفراد النوع الذى خبرت بعض أفرادهِ ، وذلك العامل الآخر هو العقل .

فاذا قارنت بين التجريبيين والعقليين من حيث نوع المعرفة التى يعترفون بها ، وجدت انه بينما التجريبيون لا يقبلون الامعرفة جاءت عن طريق الحواس ، حتى انهم ليعدون الفكرة التى لا يمكن ردها أو رد عناصرها الى أصولها الاولى من انطباعات حسية ، فكرة باطلة ، ترى العقليين لا يرفضون ماتجىء به الحواس من معلومات ، غاية ما فى الأمر أنها معلومات لا يقطع بيقينها اذ تنقصها صفاتها الضرورة والتعميم ، واذن فلا بد من مصدر اخر هو الذى تركزن اليه اذا أردنا معرفة صدقها ضرورى وشامل •

والنموذج الذى يتخذه العقليون مثلاً للمعرفة فى صورتها الكاملة ، هو نموذج الرياضة ، فالتضية فى الرياضة — مثل قولنا  $2+2=4$  ، أو أن زوايا المثلث تساوى قائمتين — صدقها محتوم وهو صدق لا تغير منه الظروف ، ولما كان التفكير فى الرياضة يسير على منهج استنباطى ، وهو المنهج الذى يبدأ شوطه بمقدمات مسلم بصحتها ثم ينتزع منها نتائجها ، ومن النتائج نتائجها وهكذا ، بحيث يتحتم أن تصدق هذه النتائج جميعاً مادامت المقدمات مسلماً بصحتها ، فقد اراد العقليون ان يكون هذا المنهج الاستنباطى هو منهج التفكير فى كل ميادينته على السواء ، لافرق فى ذلك بين علم وعلم ، فماتسير عليه العلوم الرياضية ، يمكن أن تسير عليه العلوم الطبيعية كذلك ،

فنصل الى مثل اليقين الذى تصل اليه العلوم الرياضية؛ وسنسوق اليك « ديكارت » (١) مثلاً للعقلين ورأيهم فى مصدر المعرفة .

ينهج «ديكارت» منهجا من الشك عرف بعد ذلك باسمه فيقال عنه « الشك الديكارتي » ؛ فلكى يبنى فلسفته على أساس متين ، قرر أن يشك فى صدق معلوماته التى كان قد حصلها مادام الشك فيها له مايررده . ويبدأ بالشك فى الحواس وما تجيء به ، ويسأز نفسه ساعئذ : فى مستطاعى أن أشك باننى الآن جالس الى جانب النار ومتدثرا بعضافى ؛ ثم يجيب نفسه قائلا : نعم . لانه قد حدث لى أحيانا أن رأيتنى فى الحلم جالسا هكذا الى جوار النار مندثرا ، مع اننى فى حقيقة الأمر الواقع كنت عندئذ عاريا فى مخدعى ؛ فضلا عن أن حالات الجنون تصحبها الأوهام أحيانا ، ومن الجائز أن تكون الآن فى حالة من هذه الحالات .

وعلى الرغم من أن علوما كالحساب والهندسة أكثر يقينا من العلوم الطبيعية ؛ الا أن الشك فيها ممكن ، فقد يكون الله قد أراد لى أن أخطئ ، كلما حاولت أن أعد أضلاع المربع أو أن أجمع اثنين الى ثلاثة ؛ فإذا قيل ان مثل هذه الارادة المضللة مستحيلة على الله ،

---

René Descartes ( ١١ )

بيلوف فرسى عاتر بتر عاتى

١٦٥٠ - ١٦٥٦

أفلا يجوز أن يكون هنالك شيطان شرير قادر على الخداع والتضليل ، فيضلني عن طريق الصواب ؟ فان فرضنا وجود شيطان كهذا ، كان من الجائز أن يكون كل ما أراه أوهاما باطلة •

لكني مهما مضيت في شكى على هذا النحو ، فسبقى لى شىء لا أستطيع أن أشك فيه ؛ فلو لم أكن موجودا لما استطاع شيطان أن يضللنى ؛ ووجودى هذا قد لايعنى وجود بدنى ، لأن ادراكى لوجود بدنى قد يكون من قبيل الأوهام ، اما الفكر فشأنه غير هذا ، لأننى اذ أردت أن أحكم بفكرى على كل شىء ، بالبطان ، قد اعترفت ضمنا بأننى موجود بفكرى ؛ اذ كيف أحكم بفكرى على شىء ، بالبطان والفكر غير موجود ؟ وما دام فكرى موجودا فأنا موجود ؛ ونضع هذا المعنى فى العبارة المشهورة التى قالها ديكارت فى هذا الصدد فنقول : « أنا أفكر فأنا — اذن — موجود » ؛ وهى حقيقة لها فى رأى ديكارت من اليقين ما يستحيل على أى شكاك ان ينفذ اليها بشكه . ولذلك فهو يقول عنهما : « لقد حكمت بان فى استطاعى أن أتقبل هذه الحقيقة تقبلا خاليا من الريبة ، فأجعلها المبدأ الأول للفلسفة التى كنت أنشدها » — هكذا انتهى ديكارت من شكه الى حقيقة بثق فى صدقها ويتخذها أساسا لاستدلالاته ؛ ومثل هذا الشك الذى ينتهى الى أساس

وطريق معرفته أيسر جدا من الطريق الى معرفة الجسم ، وسيظل الروح محتفظا بخصائصه حتى ولو لم يكن له جسد يستقر فيه •

ويسأل ديكارت نفسه بعد ذلك قائلا : لكن لماذا تكون هذه الحقيقة : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » بهذا اليقين كله ؟ ثم يجيب عن سؤاله بأنها يقينية لأنها واضحة ومتميزة ، فأخذ هذا الجواب وجعله قاعدة عامة هي : « كل شيء ندركه بعقولنا ادراكا غاية في الوضوح وغاية في التميز ، فهو صواب » ولو أنه يعترف بأنه ليس من اليسير أن نهتدى الى أى الأشياء التى يكون ادراكها واضحا ومتميزا •

ومما ينبغى ملاحظته أن ديكارت يستعمل كلمة « التفكير » بمعنى واسع ، فالشئ الذى يفكر — باستعمال الكلمة عند ديكارت — هو الشئ الذى يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينفى ويريد ويتخيل ويشعر ، فعنده أنه حتى الشعور الذى يحدث لنا أثناء النوم ضرب من التفكير •

المعرفة اذن أساسها العقل الذى يدركه صاحبه ادراكا مباشرا ، ولننظر الآن ماذا يحدث حين نزن أننا ندرك شيئا بحواسنا ، أو بعبارة أخرى فلننظر فيما يحدث عند معرفتنا للأشياء المادية ،

وطريق معرفته أيسر جدا من الطريق الى معرفة الجسم ، وسيظل الروح محتفظا بخصائصه حتى ولو لم يكن له جسد يستقر فيه •

ويسأل ديكارت نفسه بعد ذلك قائلا : لكن لماذا تكون هذه الحقيقة : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » بهذا اليقين كله ؟ ثم يجيب عن سؤاله بأنها يقينية لأنها واضحة ومتميزة ، فأخذ هذا الجواب وجعله قاعدة عامة هي : « كل شيء ندركه بعقولنا ادراكا غاية في الوضوح وغاية في التميز ، فهو صواب » ولو أنه يعترف بأنه ليس من اليسير أن نهتدي الى أى الأشياء التى يكون ادراكها واضحا ومتميزا •

ومما ينبغى ملاحظته أن ديكارت يستعمل كلمة « التفكير » بمعنى واسع ، فالشيء الذى يفكر — باستعمال الكلمة عند ديكارت — هو الشيء الذى يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينفى ويريد ويتخيل ويشعر ، فعنده أنه حتى الشعور الذى يحدث لنا أثناء النوم ضرب من التفكير •

المعرفة اذن أساسها العقل الذى يدركه صاحبه ادراكا مباشرا ، ولننظر الآن ماذا يحدث حين نزن أننا ندرك شيئا بحواسنا ، أو بعبارة أخرى فلننظر فيما يحدث عند معرفتنا للأشياء المادية ،

ويأخذ ديكارت مثلا لذلك قطعة من شمع العسل . فلها صفات معينة تبدو للحواس : طعمها طعم العسل . ورائحتها كأريج الزهر ، ولها لون معين تراه العين ، كما أن لها حجما وشكلا . وهى ذات صلابة وبرودة ، ولونقرتها بعثت صوتا له رنين معين ؛ لكن ضمع قطعة الشمع هذه الى جوار النار تتغير هذه الصفات ، ولو أن الشمع باق . واذن فالصفات التى كانت تبدت للحواس لم تكن هى الشمع فى حقيقته . وحقيقته قواها امتداد ومرونة وحركة ، وهذه خصائص يدركها العقل ولا ترسم لها صور ذهنية على نحو ما ترسم الصور الذهنية للمحسوسات ؛ وعلى ذلك فالشئ الذى نعبه بقولنا « شمع » ليس فى حقيقته مما تدركه الحواس ؛ وحسبنا أن نذكر أن حقيقة الشمع حاضرة على السواء فى الحواس المختلفة ، مع أن الحواس المختلفة متباينة جدا فيما تدركه . فاعين ترى لونا والأذن تسمع صوتا والأنف يشم رائحة وهكذا . ناذا كانت حقيقة الشمع حاضرة فى اللون ومهمورها فى الصوت أو الرائحة - على اختلاف هذه الاحساسات - كانت حقيقة الشمع مختلفة عن هذه الاحساسات جميعا ؛ اننى فى الحقيقة لا أرى الشمع لا بعقلى ؛ أما هذه الظواهر التى تتلقاها الحواس فليست من حقيقة الشمع الا بمقدار ما تكون ثابنا دالة على حقيقتها . فلو جاز لى أن أقول اننى

حين أرى ثيابا وقبعات فى الطريق فانى أرى حقائق الناس ، جاز  
أن أقول كذلك اننى حين أحس من الشمعة صفاتها بحواسى فانى  
أدرك حقيقتها . جرد قطعة الشمع من ثيابها الحسية هذه تدرك  
حقيقتها بعقلك . وهكذا تكون معرفتك للأشياء الخارجية بالعقل  
لا بالحواس وان بدا الأمر غير ذلك .

وينتقل ديكرت بعد ذلك الى تقسيم الأفكار أنواعا محتتمة  
( وهو هنا يدخل الادراكات الحسية ضمن الأفكار ) قائلا ان أكثر  
الخطأ شيوعا بين الناس هو ظنهم بأن أفكارهم شبيهة بالأشياء  
الخارجية . والأفكار فى ظنه تنقسم أنواعا ثلاثة : ( ١ ) أفكار  
فطرية فينا ؛ ( ٢ ) أفكار تأتى إلينا من خارج أنفسنا . ( ٣ ) أفكار  
نخلقها نحن خلقا ؛ والصنف الثانى من هذه الأصناف الثلاثة هو  
الذى نخطئ حiale اذ ترائنا مدفوعين بميل طبيعى الى الظن بأن  
أفكارنا التى تأتى من خارج أنفسنا هى صور شبيهة بالأشياء  
الخارجية التى أحدثت فينا تلك الأفكار . نضيف الى ذلك أنها  
أفكار لا يخضع حدوثها فينا لإرادتنا ؛ بل هى تتكون عن الأشياء  
أردنا ذلك أو لم نرد ، فيزيد ذلك من اقتناعنا بأنها تصور أشياءها  
تصوير الشبيه بشيئه ، لكن لا الميل الطبيعى الذى يدفعنى الى  
هذا الاعتقاد ، ولا استقلال هذه الأفكار عن ارادتى بحجة منطقية



تدل بالضرورة على صدق الاعتقاد .

ولكن اذا كانت تفكارى التى تبني من الأشياء الخارجية ليس فيها ما يدل على أنها تصور الأشياء التى فى العالم تصويراً أميناً ، أفلا يكون هنالك وسيلة تزيل عنى الشك فى وجود تلك الأشياء ؟ يجب ديكارت أن الوسيلة هى الاعتقاد فى أنه خير لا يخدع كما خدعنا الشيطان الذى افترضنا وجوده عند ما بدأنا عملية الشك ؛ الله هو الذى وهبى هذا الميل الطبيعى الذى يدفعنى الى القول بأن تفكارى عن الأشياء الخارجية صور أمينه لها . ولو لم يكن الأمر كذلك لكان هذا الميل فى طبيعتى خديعة . ومادام الله الواعى لا يخدع كان ما يدفعنى اليه ميلى الطبيعى من حيث صدق الأفكار التى تأتىنى من الخارج حكماً صحيحاً . واذن فالعالم الخارجى — عالم الأشياء — موجود كما تدركه الحواس .

ولعلك تلاحظ أن ديكارت قد سار فى رآيه عن مصدر المعرفة ومدى يقينها . فى خفوتين : احدهما تهدم والثانية تبنى . لكنه كان قوى فى جانب الهدم منه فى جانب البناء . فلئن كان فى المرحلة الأولى — مرحلة الشك — فيلسوفنا ثائراً على تقبل الناس فى العصور الوسطى لأفكارهم تقبل التسليم . فقد عاد فى المرحلة الثانية فانتكس الى ايمان العصور الوسطى .

## الفصل السادس

### مصدر المعرفة عند النقادين

رأينا التجريبيين والعقليين يختلفون على مصدر المعرفة : فهو الحواس وحدها كما يقول الفريق الأول أم هو العقل كما يقول الفريق الثاني ؟ كأنما اختيارنا لا بد أن يقع على إحدى الوسيلتين دون الأخرى ، وكأنما هو محال على الوسيلتين أن تجتمعا معا في تحصيل المعرفة ، فجاء « كانت » (١) بمذهبه النقدي ليفرر من المعرفة لا تتم الا بالخبرة الحسية والمبادئ العقلية معا .

والمقصود بكلمة « النقد » حين نستعمل في وصف فلسفة بأنها « نقدية » هو تحليل الأحكام التي نطلقها على الأشياء — أو ان شئت فقل هو تحليل المعرفة — تحليلًا ينتهي بنا الى استخراج الأصول الصورية التي لا بد من افتراضها لكي نطلق ما أطلاقنا من أحكام ، أعني لا بد من افتراضها لكي نعرف ما نعرف ، فافترض مثلا أني قلت هذه العبارة الآتية : ركب القطار « قيل » قيامه

---

(١) Immanuel Kant فيلسوف ألماني عاش بين عامي ١٧٢٤ - ١٨٠٤

بدقيقتين ، فهل كان يمكن أن أقول فولا كهذا وأن يكون له معنى مفهوم ما لم يكن قد سبق ذلك فى ذهنى افتراض : هو أن الحوادث تتتابع فى الحدوث ، أى أن هنالك تسلسلا فى اللحظات الزمنية ؟ انه بغير هذا الافتراض يكون محالا أن أنسب حادثة الى حادثة أخرى فأجعلها « قبلها » أو « بعدها » ؛ ثم هل يمكن أن أفترض وجود اللحظات الزمنية متتابعة دون أن يسبق ذلك فى الذهن افتراض بأن العالم ليس حقيقة واحدة بل يتألف من كثرة من حقائق تأتي متتابعة ؟ اذن فعبارتى الأولى التى قلتها لأسف به ما حدث ، وهو أبى ركبت القطار قبل قيامه ، كانت تنطوى على أصل عقلى . أى أصل منطقى : هو « الكثرة » أو « التعدد » ؛ ولولا تصورى للكثرة لما تصورت تسلسل الزمن ، ثم لولا تصورى لتسلسل الزمن لما استطعت أن أقول عن ركوبى القطار انه جاء « قبل » قيامه ؛ هذه المحاولة وأمثالها التى نحاول بها أن نستخرج ما وراء أحكامنا من أصول عقلية هى التى تسمى فى الفلسفة « بالنقد » أو « التحليل » ، والفلسفة تكون « نقدية » اذا جعلت هدفها الأساسى تحليل أفكارنا لاستخراج الأصول المنطقية الكامنة وراءها ، والتى لولاها لما استطعنا أن نكون تلك الأفكار .

والفيلسوف النقدى اذ يستعرض أحكامنا ويحللها على هذا

النحو الذى يستخرج به تلك الأصول المنطقية ؛ يحاول أن يرد هذه الأصول الى أقل عدد ممكن ؛ هى التى تكون — فى رأيه — الصور الأولى التى تملأ بالمعارف المختلفة ؛ وهذه الصور أو هذه الاطارات التى تصب فيها خبراتنا تسمى فى الفلسفة «المقولات» ، فقولى — مثلاً — « ان المنزل قد أحرقته النار » ، وقولى « ان الرجل قد قتله الرصاص » هما قولان من « مقولة » واحدة على الرغم من اختلاف العبارتين اختلافًا بعيدا فى مادة معناهما . لأن الصورة فى كل منهما هى نفسها الصورة فى الأخرى ؛ وهذه الصورة ، أو هذا الاطار ، أو هذا القالب المشترك بينهما هو أن « ا » سبب « ب » ؛ واذن فهذان القولان وكل قول آخر ينسبهما إنما ترتد كلها الى « مقولة » واحدة هى مقولة السببية ، فالسؤال الذى ياتيه الفيلسوف النقدي على نفسه ويحاول الاجابة عنه هو : ما هى « المقولات » التى ترتد اليها أحكام الناس البانية فى كلامهم ؛ مهما اختلفت هذه الأحكام فى مضمونها ؟

فالفرق الجوهرى بين المقولة وما يملؤها من معرفة هو أن الأولى عقلية تكون فى طبيعة الانسان قبل الخبرة . وأما الثانية فتأتى بعد الخبرة ، أى أن القالب نظرى والحشو مكتسب ؛ واذن فعمل الفيلسوف النقدي وهو يحلل حكما من أحكامنا عنى

الأشياء : أى وهو يحلل جملة من الحُمل التى نقولها لنعبر بها عن أفكارنا . أقول ان عمل الفيلسوف النقدى وهو يحلل حكما من أحكامنا ليستخرج الاطار الذى صب فيه ذلك الحكم ، هو أن يحلل الحكم ليفرز فيه أحد عنصريه عن الآخر ، فيفصل القالب التصورى عن المضمون التجريبي الذى يملؤه ؛ وقد كانت هذه هى المحاولة التى قام بها « كانت » فى كتابه المشهور « نقد العقل الخالص » : اذ أراد به أن يقيم البرهان على أنه على الرغم من أن معرفة الانسان يستحيل أن تتجاوز حدود خبرته الحسية الا أن هذه الخبرة الحسية نفسها لا بد لها من اطرار أو قوالب أو مقولات تكون فطرية فى طبيعة العقل لتشكل الخبرة الحسية على غرارها .

ولكى نفهم رأى « كانت » الذى انتهى اليه . لابد أولا من فهم التفرقة التى فرق بها بين أنواع القضايا : أى بين أنواع العبارات اللغوية التى نعبر بها عن أفكارنا . فجعلها من حيث ثقلها للمعلومات نوعين : فقضايا اخبارية (١) وأخرى تكرارية (٢) ثم قسمها مرة أخرى من حيث كونها قبل الخبرة الحسية أو بعدها الى قسمين : فقضايا قبلية وأخرى بعدية .

---

(١) تسمى أحيانا قضايا تركيبية

(٢) تسمى أحيانا قضايا تحليلية

أما التقسيم الأول الذى يقسم الأحكام الى ما هو نكرارى وما هو اخبارى فشرحه كما يأتى :

الجملة تكون تكرارية اذا كان الخبر الذى جاءت لتخبر به هو نفسه جزء من الموضوع الذى تتحدث عنه الجملة وتخبر عنه ؛ ونضع هذا المعنى بلغة المنطق فنقول ان القضية التكرارية هى التى يكون فيها المحمول جزءا من الموضوع ؛ فمثلا اذا قلت لك « ان المصباح المضى مصباح » أو « ان المثلث المتساوى الأضلاع مثلث » كان قولى تكراريا . الخبر فيه جزء من المخبر عنه ؛ واذن فهو قول لا يأتى بجديد سوى أن يبرز بعض عناصر الموضوع الذى هو مدار الحديث ؛ وبالطبع لا يكون التكرار دائما فى الجملة التكرارية بهذا الوضوح الذى تراه فى المثلين السابقين ، بل كثيرا ما يخفى على التفكير العابر السريع ، فمثلا اذا قلت « ان الكوكب هو ما يدور حول الشمس » فقد يخيل اليك للوهلة الأولى اننى هنا أجيبك بخبر جديد عن « الكوكب » وأننى بهذه الجملة لا أكرر لفظ المخبر عنه فى الخبر ، لكنك اذا أمعنت النظر وجدتنى فى هذه الجملة أيضا أكرر الشئ الواحد مرتين دون أن أضيف خبرا جديدا ، لأنك لو اعترضت على بقولك : عرف لى الكوكب قبل أن تخبرنى عنه بأنه يدور حول

الشمس أو لا يدور ، لما وجدت تعريفا للفظ « كوكب » أقوله لك سوى أنه « ما يدور حول الشمس » ، واذن فأنا في الحقيقة لم أزد في عبارتي التي قلتها أولا على أن وضعت الشيء وتعريفه ، ولا كان الشيء مساويا لتعريفه ، فقد وضعت في عبارتي الأولى لفظا وما يساويه : أى كررته مرتين وان يكن تكراره قد جاء في صورتين مختلفتين ظاهرا •

وأما الجملة الاخبارية فهي التي تضيف خبرا جديدا يقال عن موضوع الحديث . بحيث اذا عرفت هذا الموضوع جاء التعريف خاليا من ذلك الخبر الجديد ؛ وكل معرفة تجيء عن طريق الخبرة الحسية هي من هذا القبيل ، فلو قلت مثلا « كان السبت الماضى يوما مطرا » كنت بهذا القول أخبر عن يوم السبت الماضى بخبر ليس بالضرورة جزءا من معناه ، فهما حللت معنى « السبت الماضى » فلن تجد جزءا من هذا المعنى أنه يوم مطر ، فوصفى له بهذه الصفة هو نتيجة الخبرة الفعلية التي خبرتها بحواسي •

فبينما الجملة التكرارية لا تحتاج الى خبرة حسية تؤيدها أو تفندها ، لأنها تكرر القول ولا تضيف جديدا ، فالجملة الاخبارية مدار تأييدها أو تفنييدها على الخبرة الحسية ، فان

قلت لك « ان المصباح المضيء مصباح » فليس هناك ما يدعو الى مراجعة شيء في عالم الواقع لتعرف ان كان قولي هذا صحيحا أو خاطئا . أما اذا قلت لك « ان المصباح المضيء مصنوع من الفضة » فهنا اذا أردت التحقق من صدق قولي كان لابد لك من الرجوع الى الواقع لترى ان كان المصباح الذي هو موضوع الحديث مصنوعا من الفضة أو لم يكن . فان كان صدق الجملة التكرارية متوقفا على اتساق أجزائها . أى على عدم التناقض بين أجزائها ، فصدق الجملة الاخبارية متوقف على مطابقة الخبر للواقعة التي جاءت الجملة لتصورها وتخبر عنها .

ونتقل الآن الى التقسيم الثانى لأحكامنا الى ما هو قبل الخبرة وما هو بعدها . أو بالعبارة الاصطلاحية فى الفلسفة . الى ما هو « قبلى » وما هو « بعدى » .

فالقضية البعدية . أو ان شئت فقل عنها القضية الخبرية أو التجريبية ، لانصل اليها الا بعد ادراك حى يقوم به نحن بأنفسنا أو يقوم به من نشق بشهادته . وكل حقائق التاريخ والجغرافيا هى من هذا القبيل . فكيف تعرف ان جبال الهماليا ارتفاعها كذا الا اذا أدركتها بحواسك أو أدركها من تشق بشهادته ؟ وكيف تعرف أن نابليون جاء الى مصر سنة ١٧٩٨ الا



إذا كان شاهد قد شهد ذلك بحواسه وثبت شهادته هذه ،  
فصدقت أنت شهادة الشاهد ؛ وكذلك قل في كل قوايين العلوم  
الطبيعية . فهذه القوانين لا يمكن الوصول إليها الا بعد ملاحظة  
وتجربة للأشياء التي صيغت القوانين الطبيعية عنها . فكون الماء  
يتרכب من أوكسوجين وأيدروجين بالنسبة القلاية يحتاج الى  
تجربة في المخاير لأحفظها بعينى . وهكذا .

وأما القضية « القباية » فشأنها مختلف . لأنها لا تعتمد على  
الخبرة الحسية . مثل قولى  $2 + 2 = 4$  : فحتى لو وصلت الى  
هذه الحقيقة بدىء الأمر بالنظر الى برتقالتين وبرتقالتين . أو  
قلمين وقلمين كما يفعل المدرس في تعليم الأطفال . فأننى بعد أن  
أجرد المعنى من البرتقال والأقلام وغيرها . فأنى أدرك ان صدقه  
لا يتوقف على خبرة حسية ، ولا أتطلب بعد ذلك أمثلة من دينا  
الواقع لتأييده . لأننى أدرك فيه يفينا لا يتطرق اليه الشك ؛ وكل  
قضايا الرياضة من هذا القبيل .

تآن وقد عرفت ما القضية التكرارية وما القضية الاخبارية ،  
كما عرفت الفرق بين القضية القليلة والقضية البعدية ؛ فقد بات  
الطريق ممهدا لوضع المشكلة كم رآه « كانت » وكيف كان  
حلها على يديه .

لو قلنا لك ان القضية التكرارية تكون قبيلة ، أى يكون صدقها غير معتمد على الخبرة الحسية ، لما كان فى هذا القول ما يثير دهشة ، لأنك لست بحاجة الى خبرة لتثبت أن « المصباح المضى مصباح » ؛ وكذلك لو قلنا لك ان القضية الاخبارية تكون بعدية لما أثار القول دهشتك ، لأنه ما دام فى القول خبر جديد فهو اذن مستقى من الخبرة ولا يجىء الا بعدها ، كأن أقول لك عن حائط غرفتى انه أزرق ؛ لكن كيف يكون موقفك حين أزعـم لك أن هنالك ضربا من العبارات تكون الواحدة منها اخبارية وقبلية فى آن واحد ؟ أى أنها تروى خبرا لكنها فى الوقت نفسه لاتحتاج الى خبرة تؤيد صدقها ؟

هذه هى مشكلة المعرفة كما صاغها « كانت » ثم حاول حلها ؛ فالمشكلة عنده هى أننا فى كل القوانين العلمية — فى الرياضة وفى العلوم الطبيعية على السواء — إنما نعمم القول على نحو يجعله اخباريا وقبليا فى آن واحد ؛ والسؤال هو : كيف أمكن هذا الجمع بين الجانب الخبرى وبين الجانب الذى يسبق الخبرة بحيث يتكهن من الجانبين حكم واحد ؟

الجواب عند « كانت » هو أن جانبيا تى من الخارج ، وهو جانب الخبرة الحسية تأتىنا منبعثة من الأشياء ، لكنها اذ تأتى لا يجد

نفسها بغير ضابط يضبطها ؛ بل بتلقاها في العقل اطار ينظمها في حدوده . ومن ثم يكون كل جزء من معرفتنا معتمدا في مصممه نه على خبرة الحواس وفي قلبه على فطرة العقل في طريقة الإدراك ، وهكذا يكون كل جزء من معرفتنا حسيا وعقليا ؛ اخباريا وممايا في آن واحد ؛ وفيما يلي شيء من التفصيل في توصيح ذلك :

هذه برتقالة معي ، فكيف أدركها ؛ أولا تأتيني منها احساسات مختلفة . اذ يأتيني منها لون عن طريق العين ورائحة عن طريق الأنف وطعم عن طريق اللسان وملس عن طريق الأصابع وهكذا ؛ وهذه الاحساسات تأتي من أبواب مختلفة ونسلك الى المخ طرقا مختلفة كما رأيت ؛ فليس الطريق الذي يسلكه اللون هو نفسه الطريق الذي يسلكه الطعم أو الرائحة أو الملمس ؛ واذن فالنتيجة الطبيعية لهذا هي أن الاحساسات تظل في الذهن أشتاتا اذا كان اعتمادنا على الحواس وحدها ؛ لكنها لو ضلت هكذا أشتاتا متفرقة لما أمكنني ادراك البرتقالة ؛ لأن مجرد الاحساس ليس هو الادراك وبالتالي ليس هو المعرفة ؛ فليست البرتقالة هي لونها وحده أو طعمها وحده أو رائحتها وحدها . انما هي هذه جميعا متجمعة في « شيء » معين ؟ ما الذي يضم الاحساسات المتفرقة التي جاءت من قنوات مختلفة بعضها الى بعض في الداخل ؟ أم هل تسارع هذه الاحساسات الى

اجتذاب بعضها الى بعض بطريقة آلبة دون أن تحتاج في ذلك الى عامل خارج عنها ؟ نعم ، هذا هو ما يفوله « هيوم » ، اذ يقول ان الانطباعات الحسية الواردة الى من الخارج ترابط من تلقاء نفسها بما يسميه قوانين الترابط أو قوانين التداعي ، وأما « كانت » فرأيه غير ذلك .

رأيه هو أن في فطرة الانسان وسيلتين للادراك الحسى . أعنى أن في فطرته وسيلتين لجمع الاحساسات المتفرقة جمعا تصبح معه صورة ذهنية متصلة مترابطة للأشياء التى انبعثت منها تلك الاحساسات ، وهاتان الوسيلتان هما « المكان » و « الزمان » ، تأتى إلينا الاحساسات المتفرقة فى خلط مهوش ، فنرتبها فى داخل أنفسنا ترتيبا يجعل هذا الاحساس على صلة مكانية بذلك الاحساس ، كأن يكون مثلا على يمينه أو يساره أو فوقه أو تحته ويربط هذه الاحساسات المتفرقة ربطا مكانيا تتكون منها صورة للشيء ، وبالتالي يتكون له عندنا ادراك حسى ، على ألا تنسى أن هذا الترتيب الذى وضعنا فيه الاحساسات الواردة إلينا هو من عندنا . وليس فى الاحساسات نفسها ، فنحن الذين نخلعه على الاحساسات فتكتسب به معنى ، وكذلك قل فى تتابع الأشياء تتابعا زمنيا بحيث نقول عن شيء انه قبل شيء آخر أو بعده ، فهذا

التتابع هو من عندنا أيضا . لأن ما يأتينا من الخارج — كما قلنا —  
احساسات بغير ترتيب ؛ فالحواس أبواب مفتوحة بنفذ منها توف  
الاحساسات في كل لحظة . ففتناوينا نحن في الداخل بالترتيب  
المكاني وبالتتابع الزماني . فتصبح مدركات منظمه بعد أن كانت  
خليطا مهوشا .

إذا تكونت في ذهنى صورة للمبرقالة التى معى الآن . فأننا  
الذى صنعت هذه الصورة صنعا . لكننى صنعتها من المادة الخام التى  
أتتى من الخارج وهى الانطباعات الحسية المختلفة ؛ كما يصنع  
النجار منضدة من خشب يعطى له . والأداتان اللتان أصنع بهما  
مدركاتى هما « المكان » و « الزمان » . أى هما ترتيب العناصر  
الخامة على نحو يربط أجزاء المدرك الواحد بعضها ببعض . ثم  
على نحو يتابع بين المدركات فى سلسلة زمنية فيها ما هو سابق  
وما هو لاحق ؛ وليس فى الأشياء نفسها مثل هذا الترتيب المكاني  
أو التتابع الزماني ؛ إنما هما صفتان ذاتيتان من عندى خلعتهما على  
الأشياء لتصبح ذات معنى ؛ فما أشبه الأمر هنا بمن يلبس منظارا  
أزرق . فيرى كل شىء أزرق اللون . لكن الزرقة تكون فى منظاره  
ولا تكون فى الأشياء المرئية .

وواضح أنه ما دام المكان والزمان أداتين يستخدمهما الإنسان

بواسطة الحواس ، فهما يبطان اذا ما استخدما فى غير الظواهر  
المحسوسة ، فالحقائق الخارجية ان كانت من غير المحسوسات  
استحال أن يكون لها مكان أو زمان •

ومادنا قد سلمنا بأن الزمان والمكان أداتان ذاتيتان تستخدمان  
فى الإدراك الحسى ، وأنهما لم يستمدا من التجربة الحسية مع أنهما  
الوسيلتان اللتان تجعل الإدركات الحسية ذات معنى ، فانه ينتج  
من ذلك أن كل ما نطلقه على الأشياء من أحكام تتعلق بمكانها  
أو بزمانها فهو معتمد فى أحد وجهيه على ذواتنا نحن لاعلى خبراتنا  
الآتية عن طريق الحواس ، ومن ثم كانت كل القضايا الرياضية  
مرتكزة على الطبيعة الانسانية نفسها فى إدراك الأشياء ، لأن هذه  
القضايا تتعلق اما بالمكان فى علم الهندسة أو بالزمان - أى بتتابع  
الوحدات - فى علم الحساب ؛ فالتضايا الرياضية صادقة صدقا  
يقينيا غير معتمدة فى صدقها هذا على التجربة الحسية ، بل هى  
صادقة من « قبل » التجربة ، أى هى قضايا « قبلية » ولولا فطرة  
الانسان فى طريقة إدراكه للعالم بوسيلتى المكان والزمان لما أمكنه  
تكوين الأحكام الرياضية •

ومن هذا يتضح أن « كانت » قد وقف بنذهبه هذا بين الواقعية  
والمثالية ، لأنه من ناحية اعترف بالاحساسات التى تأتى إلينا من

الخارج كمادة أولية للمعرفة ، ولكنه من ناحية أخرى قرر فاعلية العقل واشتراكه في صياغة تلك الاحساسات في مدركات حسية .

ليس المكان والزمان بالفكرتين . أعنى أنهما في ذاتيهما ليستا بالمدركين العقليين . اللذين نستخلصهما من تجاربنا لأنهما ليسا جزءا من التجربة ، بل هما « المنظار » الذى نرى به تلك التجربة ، « فالمكان » — مثلا — لم تتكون فكرته في عقولنا بعد أن رأينا عدة « أمكنة » بحيث استطعنا أن نقارنها ونجردها من وجه الاختلاف لنستخلص وجه الشبه . فتكون هذه هى قواء المدرك العقلى عن « المكان » ، كما نفعل حين نستخلص معنى « المقعد » من مجموعة المقاعد التى تمر بنا في تجاربنا . ومعنى « الشجرة » من مجموعة الأشجار ، ومعنى « الكتاب » من مجموعة الكتب . وهكذا ، لا ، ليس « المكان » ولا « الزمان » بمدرك عقلى يتكون على هذا النحو في عقولنا ، بل هما الطريقة التى ننظر بها إلى الأشياء بحيث نحول أشتات الاحساسات المنبعثة منها إلينا إلى ادراكات حسية ، لأن مجرد الاحساس ليس ادراكا .

لكن هنالك في العقل — فيما عدا وسيئتي الادراك الحسى ، اللتين هما المكان والزمان كما أسلفنا — مدرّجات عقلية ، موجودة فيه « قبل » أية خبرة حسية ، هى مدركات « قبلية » نسنع بها

فى تكوين المعانى الكلية من المدركات الحسية ؛ ثم فى ربط هذه المعانى الكلية بعضها ببعض بحيث نكون الأحكام التى نطلقها على الأشياء ايجابا أو سلبا ؛ فأنت حين تدرك البرتقالة الواحدة التى أمامك مستعينا فى ادراكها « بمنظار » المكان الذى يضم اللون الى الشكل والطعم والرائحة والملمس فى مجموعة واحدة متلاصقة تكون هى ادراكك الحسى للبرتقالة ؛ أقول انك حين تفعل هذا ؛ لاتكون قد كونت لنفسك بعد « مدركا عقليا » أو « معنى كليا » عن البرتقالة بصفة عامة ؛ بل لا بد لك من خطوة أخرى ؛ تقارن فيها عدة البرتقالات الجزئية التى تمر بك فى خبرتك ؛ لتجردها من صفاتها العرضية ولتبقى لها صفاتها التى يجب أن تكون فى الشئ لكى يكون برتقالة ؛ هذه الصفات الجوهرية اذا ما تكونت لديك . كن عندك بذلك « معنى كلى » عن البرتقالة بصفة عامة ؛ لا هذه البرتقالة الواحدة أو تلك البرتقالة الواحدة ؛ وعلى هذا النحو تمضى فى تكوين « مدركات عقلية » عن الأشياء ؛ ثم ماذا ؟ انك لو وقفت عند هذه المرحلة لما كان لديك « معرفة » بمعناها الصحيح . لأن « المعرفة » انما تكون فى الأحكام التى تطلقها على الأشياء . ايجابا أو سلبا ؛ أى أنها تكون بربط مدركاتك العقلية وايجاد الصلات بينها مما



يدخل بعضها في بعض أو يبعد بعضها عن بعض ؛ فتقول مثلاً :  
« النار تحرق الورق » و « النحاس يوصل الكهرباء »  
و « الخشب لا ينفوس في الماء » وهكذا وهكذا .

لكي تستفيح أن تخطو هاتين الخطوتين بعد مرحلة ادراكك  
الحسية للأشياء الجزئية التي تقع في خبرتك . وهما الخطوتان  
اللتان تكون بهما « مدركات عقلية » وترتبط هذه المدركات  
العقلية في أحكام . زودت فطرتك بنوع من المدركات العقلية  
لا يحتاج — كغيره من المدركات العقلية — الى خبرة حسية  
لتكوينه . فالمدرك العقلي « شجرة » لا يتكون الا بعد أن تدرك  
بالحس شجاراً . أما المدرك العقلي « سبية » فمفطور في عقلك  
قبل أن تحمل بحواسك أية خبرة حسية . بحيث اذا جاء ضمن  
خبرتك الحسية شينان « ا » و « ب » مرتبطان برابطة السبية ،  
كالنار والورق المحترق ، لم يكن هنالك داع أن تبحث عن  
الرابطة السبية بين العناصر الحسية ذاتها . لأنها من عندك وفي  
فطرتك . تخلعها على أمثال هذه الحوادث التي ترتبط بها . فتقول  
ان « ا » سبب في حدوث « ب » على الرغم من أن الخبرة الحسية  
ليس فيها الا « ا » تتبعها « ب » وليس في مجرد التابع المحسوس  
معنى الضرورة . أي ليس فيه ضرورة أن تكون « ا » دائماً

متبوعة بـ « ب » انما الذى فرض هذا « الدوام » أو هذه « الضرورة » هو المدرك العقلى الذى زودت به فطرة الانسان .

هذه المدركات العقلية الفطرية القبلية ( أى التى توجد قبل الخبرة الحسية ) هى التى تسمى بالاصطلاح الفلسفى « مقولات » ووجودها شرط لا محيص عنه ليتمكن الانسان من « معرفة » العالم الخارجى ، ولولاها لبقيت مدركاتنا عن العالم الخارجى خليط مهوشا لا اتساق فيه ولا معنى .

خذ مقولة « الجوهر » مثلا ؛ فما الذى يجعله متعذرا عليك أن تتصور أن البرتقالة ان هى الا مجموعة صفات تحسها الحواس المختلفة دون أن يكون هنالك من الصفات ما يمسكها فى وحدة واحدة ؟ ما الذى يجعله متعذرا عليك أن تتصور أن الفرد الواحد من أفراد الناس ان هو الا سلسلة من أحداث متتابعة عابرة دون أن يكون فى داخله محور ثابت هو الذى يوحد بين هذه الأحداث فى شخص واحد ؟ أو بعبارة أخرى ربما كانت أوضح : ما الذى يضطرك اضطرارا أن تفرض وجود نفس أو روح فى الانسان ؟ الذى يضطرك الى هذا هو فطرتك التى تفرض « جوهر » تتعلق به الظاهرات العرضية ليتكون الشئ فى تصورك . والا لاحل الشئ الى حالات مفككة لا وحدة بينها ولا دوام

لوجودها ؛ فقد كان « هيوم » على حق حين قال ان الشئ ليس  
الا سلسلة ظواهره ؛ لأن هذه نتيجة تلزم حتما عن المقدمة التي  
بدأ بها ، وهى أن المعرفة مصدرها الحواس وحدها ؛ اذ لو كان  
الأمر كذلك ؛ لما كانت البرتقالة الا محسوساتها ؛ ولما كان  
الانسان أيضا الا ما يظهر منه للحواس ، وبالتالي لما جاز لنا أن  
نفترض فى داخله وجود نفس أو روح لأنها ليست مما يأتى عن  
طريق الحواس ؛ أقول ان « هيوم » كان على حق على شرط أن  
نسلم معه بالمقدمة ؛ لكن لماذا لا نبدأ بمقدمة أخرى كما فعل  
« كانت » ونقول : ان فى العقل مقولات فطرية ذاتية قباية ، هى  
التي نصب فيها خبراتنا الحسية ، ومن تلك المقولات مقولة  
« الجوهر » ، فجوهر الانسان ، أى نفسه أو روحه ، فرض لا بد  
منه لتتكون للفرد وحدته واستمراره ، وجوهر البرتقالة فرض  
لا بد منه كذلك لتمسك الظاهرات الحسية فى وحدة شئئية ؛ نعم  
ليس « الجوهر » نفسه من بين المحسوسات ، لكنه شرط لازم  
لاجتماعها وتماسكها ، والا لكان تصورنا لصفات البرتقالة  
المتفرقة أو لصفات الانسان وهى معلقة وحدها بغير محور  
تتعلق به كتصورنا لمجموعة ثياب معلقة فى الهواء بغير مشجب  
تستند اليه .

هذه المقولات شأنها شأن وسيلتي الادراك الحسى  
- المكان والزمان - ذاتية فخلعها من عندنا على مدركاتنا ليتكون  
لنا علما بالعالم الموضوعى ، أى أنها جزء من بنية عقولنا . وهى  
بمثابة القوالب الفارغة أعدت لتنصب فيها خبراتنا الحسية كائنة  
ما كانت . ولكن حدود تطبيقها تتوقف عند حدود الخبرة الحسية ،  
فلا يجوز أن تطبقها على ما ليس يأبى عن طريق الحس .

ولئن كانت وسيلتنا الادراك الحسى من مكان وزمان قد  
مكتناتنا من ترتيب أشتات الاحساس المتفرقة ترتيبا يجعل بينها  
اتصالا مكانيا وتتابعا زمنيا . وبالتالي استطعنا أن نطلق الأحكام  
الرياضية فى علمى الهندسة والحساب . بحيث تكون أحكاما اخبارية  
عن عالم الأشياء وفى الوقت نفسه تكون أحكاما قبلية يقينية . فإن  
هذه مقولات تمكتنا من انلاق الأحكام فى العلوم  
الطبيعية بحيث تأتى هى الأخرى اخبارية وقبلية فى آن واحد . أى  
تأتى مخبرة عن عالم الأشياء . وفى الوقت نفسه يكون فيها اليقين  
الذى يأتى من العقل ولا ينتظر التجربة الحسية .

ليس ما فى العالم من اطراد الحوادث فى نظام واتساق يبدوان  
فى قوانينه ، ليس هذا الاطراد موجودا فى الطبيعة نفسها ، بل  
خلعه الفكر الذى عرفه وأدركه حسب قوانينه المتأصلة فى فطرته ؛

أى أنه ليس للعالم الطبيعي قوانين خاصة به يسير بمقتضاها غير القوانين التى يعمل بها العقل فتوانين الأشياء هى نفسها قوانين الفكر . والعلاقة التى تربط أفكارنا بعضها ببعض هى نفسها العلاقة التى تربط الأشياء فى الواقع الخارجى بعضها ببعض ؟ فإذا كنت ترى الأشياء مرتبطة برابطة السببية. فذلك لأن السببية مقولة عقلية مفطورة فينا . ولا غرابة . فنحن لا نعلم الأشياء الخارجية الا بمعونة الفكر وقوانينه . فبديهى أن تكون تلك القوانين العقلية هى نفسها القوانين التى ندركها فى الطبيعة .

## الفصل السابع

### مصدر المعرفة عند المتصوفة

وسيلة المعرفة عند التجريبيين هي الحواس ، ووسيلتها عند العقليين هي العقل ، وعند النقيدين وسيلتها هي الحواس والعقل معا ، أما المتصوفة فمن رأيهم أن الحق المطلق—وهو الله—لا تكون الوسيلة الى معرفته هي الحواس أو العقل أو الحواس والعقل معا ، بل تكون الوسيلة اى معرفته هو « الخدس » أو العيان المباشر . أو البصيرة . فكل هذد ثفاظ يسمى بها وسيلة المعرفة حين يمتزج الشخص العارف بالشيء المعروف . بحيث لا تكون هنالك تفرقة بين الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى . وان شئت مثالا قريبا فانظر الى نفسك . كيف تعرف أنك موجود ؟ انك لا تعرف ذلك بعين أو ذن أو نف . لانك لو غلقت هذه الأبواب كلها فستعرف أنك موجود . وانت كذلك لا تعرف وجود نفسك بالبرهان تقيمه فتكون هنالك مقدمات تستنج منها النتائج ، أى أنك لا تعرف وجود نفسك بالعقل بل تعرفه بأن ندركه ادراكا

مباشرا ، وهذا الضرب من الادراك هو الذى يقال له فى الفلسفة اصطلاحا ادراك بالحدس ، وهو هو بعينه طريقة الادراك التى ندرك بها الله .

والمتصوفة على اختلافهم يتفقون على نقط هامة ، حتى تعد هذه النقط من أخص خصائص التصوف باعتباره طريقة للمعرفة، فهم فوق اتفاقهم جميعا على أن الحدس هو وسيلة الادراك التى يركن اليها ، تراهم كذلك يتفقون على أن الحقيقة التى يدركها الانسان بحدسه ليست مما يمكن التعبير عنه بكلمات ، لانه فى هذه الحالة يندمج فى موضوع ادراكه اندماجا يجعلهما شيئا واحدا . وأما الكلمات فهى وصف يحوم حول الموضوع ولا يصل أبدا الى قلبه ولبابه ، وان شئت فقلان بين حالتين : حالة قراءة لكلمات تصف الحب بين عاشقين ، وحالة شعورك أنت بالحب ، فالمكابدة والمعاناة تجربة ذاتية تصل الانسان بموضوعه وصلا مباشرا . أما الالفاظ فهما بلغت من دقة الوصف فهى شىء آخر غير الوجدان الذى يكابده صاحب التجربة النفسية وعانيه .

وكذلك هم يتفقون على أن ظواهر الكون ليست هى بحقيقته، بل حقيقته كامنة وراء تلك الظواهر وتختلف عنها ، فان كانت الظواهر تدرك بالحواس ، ويقارن العقل بينها ايصنفها فى أنواع

وأجناس ويستخرج قوانين اطرادها • وهكذا ، فإن الحقيقة التي وراءها يستحيل ادراكها إلا بالحدس ، وذلك بأن يروض الانسان نفسه على الاتصال بها والاندماج فيها •

وعندهم أن هذه الحقيقة المطلقة الكامنة وراء الظواهر هي واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد ؛ نعم انها تعبر عن نفسها في هذه الظواهر الكثيرة المتعددة المتنوعة ؛ لكنها هي واحدة ، ومادام الأمر كذلك فكل ما يدل على كثرة فهو باطل ؛ ولهذا كان الزمن وهما لا حقيقة ، لانه سلسلة من لحظات ؛ لكل لحظة منها لحظة قبلها ولحظة بعدها ، واما الحقيقة المطلقة ( أى الله ) فلا زمان لها ، وليس في وجودها « قبل » و « بعد » ؛ فانقسام الزمن الى ماض وحاضر ومستقبل ان هو الا تقسيم يتفق مع الظواهر العابرة ، وليس هو بذى معنى بالنسبة الى الله •

وسنضرب لك مثالا للمتصوف ؛ « الامام الغزالي » (١) الذى انتهى الى ما انتهى اليه بعد أزمة نفسية حادة . وبعد استعراضه لما يقوله مفكرو عصره من متكلمين وفلاسفة حتى يطمئن الى أن خروجه عليهم قائم على أساس صحيح •

---

(١) صوفى مسلم عاش بين عامى ١٠٥٩ و ١١١١



تشكك الغزالي في شهادة الحواس ، فهي في رأيه لا تصلح أداة يركن إليها في تحصيل المعرفة الصحيحة ؛ فهل ستطيع العين أن تدرك حركة النمل ؛ إذن فهناك من الحقائق ما لا يمكن ادراكه بحواسنا ؛ ثم انظر كيف اذا وضعت أمام عينك قطعة النقود بحيث تقع بين العين وبين نجم في السماء ؛ رأيت قطعة النقود تغطي النجم كله ، كأنما هي أكبر منه ؛ واذن فلا يقتصر الامر على عجز الحواس عن ادراك بعض الحقائق ؛ بل انها اترهنا بالخطأ على أنه الحواب •

وكذلك تشكك الغزالي في أحكام العقل نفسه ؛ وحسبك أن تأخذ مبدأ واحدا من مبادئ الاولية التي يقدر انما فوائين الفكر العقلي . والتي قبلها بالتسليم الذي لا يحيط به شيء من الشك ، وهو مبدأ عدم التناقض . فعند العقل أنه يستحيل على الشيء أن يكون وألا يكون في وقت واحد ؛ ولكن أيستحيل حقا على الشيء أن يكون وألا يكون ؛ انه لا استحالة في ذلك . ومن الجائز أن تتصور في كائن ينمو بحيث تتغير حاله تغيرا متصلا أنه في كل لحظة من حياته كائن وغير كائن في آن معا . لانه لو كان كائنا على حاله لما تغيرت تلك الحال •

وبعد تشككه في الحواس وفي العقل يسأل فائلا : ألا تكون

هنالك وسيلة فوق العقل تبين مواضع خطئه وتدل على بطلانه ،  
كما أن العقل نفسه فوق الحواس يبين خطأها ويدل على بطلانها ؟  
ويجيب بأن نعم ، واذ تلك الوسيلة التى هى فوق العقل والحواس  
معا هى الحدس •

وهو لا يرسل القول ارسالا بغير بحث ، بل يتناول الجماعات  
الفكرية فى عصره ممن كانوا يستندون فى تفكيرهم الى البراهين  
العقلية ، كالمتكلمين والفلاسفة ، ليحلل ما كانوا يفعلونه ويبين أنه  
طريق لا يؤدى الى شىء •

فاما المتكلمون فجماعة تسلم بما جاء به الدين من نصوص ،  
وكل ما عليها هو أن تستخلص من هذه الأصول المسلم بها ما يمكن  
استخلاصه من نتائج منطقية . واذن فأقصى ما يمكن أن يبلغوه هو  
أن يبينوا للمخطئ فى فهم تلك الأصول الدينية خطأه : بأن يدلوه  
على مواضع انحرافه فى استدلال النتائج من المقدمات المسلم بها ؛  
لكن لنفرض أن شاكا قد تشكك فى صدق المقدمات نفسها ، فعندئذ  
لا تكون أمام المتكلمين حيلة فيه لأنه خرج على النطاق الذى  
ألزموا أنفسهم بالتحرك فى حدوده ، وبذلك يصبح منطقهم العقلى  
كله لاغناء فيه لرجل — كالامام الغزالى نفسه — أخذه القلق  
حيناً : كيف يستطيع أن يقيم ايمانه بالله على أساس يطمئن اليه •

وأما الفلاسفة فهم كذلك فريق من المفكرين أراد أن يستخدم منطق العقل في البرهنة على وجود الله . فما معنى « برهان » ؛ معناه أن تجد للقضية التي تريد إقامة البرهان على صدقها قضية أخرى أعم منها وتكون لها بمثابة المقدمة التي يلزم عنها بالضرورة تلك القضية المراد إقامة البرهان عليها ؛ فمثلا إذا أردت البرهان على أن فردا من الناس سيلحق به الموت . كان البرهان هو القضية الأعم الأشمل ؛ وهي أن كل إنسان سيلحق به الموت . وما دام الأمر كذلك . فكيف يمكن أن تقيم البرهان العقلي على وجود الله إذا لم يكن هنالك ما هو أعم منه ولا أشمل ؛ إقامة البرهان تكون بإيجاد المقدمات التي تنتج النتيجة المطلوب إقامة البرهان عليها ، والله ليس نتيجة لمقدمات سبقته ، واذن فالبرهان العقلي على وجوده محال .

هذا الى أن الفلاسفة في محاولة البرهنة على وجود الله يلجأون الى ما يسمونه علة أولى ، وشرح ذلك أنهم يسلمون أولا بمبدأ السببية بين الأشياء والحوادث ، أي أنهم يسلمون أولا بأن لكل شيء سببا ، فإذا أخذت شيئا ما كوجود فرد معين من الناس ، وسألت نفسك : ماذا سبب وجوده ؟ ثم ماذا كان سببا في السبب ، وهكذا . فانك تعود بسلسلة الأسباب ، حلقة وراء حلقة حتى تنتهي

حتما الى سبب أول هو الله ؛ وعندهم أن ذلك برهان كاف على وجود الله لأنك لا تستطيع بعد ذلك أن تسأل قائلا : وما السبب في وجود الله ؟ ذلك لأنك لو فعلت ذلك فستمضى في سلسلة لا تنتهى أبدا ، وهذا — في رأيهم — موقف لا يقره العقل . فلا بد من الوقوف عند حلقة أولى تكون هى العلة الأولى لكل شئ بعدها ، ولا تكون هى نفسها معلولة لشئ قبلها ، وهذه العلة هى الله .

لكن ماذا لو شككنا في مبدأ السببية ذاته ؟ وانظر الى هذا الامام الغزالي العظيم يسبق في هذه النقطة « ديقدهيوم » ( وقد أسلفنا لك شرح وجهة نظره في مبدأ السببية في الفصل الرابع ) يسبقه بما يقرب من سبعة قرون ؛ يوجه الغزالي سؤاله الى الفلاسفة الذين يبرهنون على وجود الله بمبدأ السببية . فيقول : ماذا يبرر أن نسلم بهذا المبدأ كأنه بديهية واضحة بذاتها لا تحتاج الى جدل ؛ اننا نلاحظ في مجرى الأشياء الا حالة تتبعها حالة أخرى . وشيئا يتبعه شئ آخر ؛ أما أن يكون في هذا التابع الملحوظ « سبية » تجعل المسبب محتوما عليه أن يتبع سببه فذلك افتراض لا يلزم بالضرورة ليس العقل وبراهينه اذن بكاف لبعث الضمائية فيمن أراد أن يضمن الى ايمانه بوجود الله . فكيف تكون السبيل الى ذلك ؟ يكون « بالحدس » ، أى بالعيان المباشر لذاتك ؛ فاذا عرفت نفسك

عرفت الله . فانظر الى نفسك من الداخل . انظر اليها اذ انت تهم  
بفعل كأن ترفع ذراعك مثلاً أو أن تخطو بقدمك . انظر اليها وانت  
بصد « ارادة » تهم بتنفيذها وتحويلها الى فعل ؛ لا تنظر الى  
نفسك وهى تفكر . لأن تفكير العقل — كما رأينا — لا ينتهى بنا  
الى النتيجة المطلوبة ؛ بل أنظر اليها كأننا مريدًا تجدها وجودا  
لا شك فيه ؛ لا حاجة بك الى حواس ولا حاجة بك الى عقل لتعلم  
أنك موجود . كل ما أنت بحاجة اليه لتعلم بوجودك هو أن تريد  
شيئا وتفعله ؛ ولو جاز لنا أن تقارن الغزالي بديكارت من حيث  
نقطة الابتداء . لقلنا أن ديكارت قد جعل نقطة الابتداء هى اثبات  
وجود نفسه على أساس أنه يفكر : « أنا أفكر . اذن فأنا  
موجود » . وما الغزالي فقد جعل نقطة الابتداء هى اثبات وجود  
نفسه على أساس أنه يريد . فكأنما يقول : « أنا أريد . اذن فأنا  
موجود » . وكيف أعرف أنى أريد ؟ لست أعرف ذلك عن طريق  
الحواس لأننى لا أرى شيئا ولا أسمع شيئا ؛ ولست أعرف ذلك  
عن طريق العقل لأننى لم أستنتج نتيجة من مقدماتي . بل انى أعرف  
ذلك لأننى أدركه فى نفسى ادراكا مباشرا .

والله مريد لأنه خالق والخلق فعل ؛ ولما كان الانسان كأننا  
مريدا . فهو فى ممارسته لارادته فيما يقوم به من أفعال ارادية

يكون من الله بمثابة الصورة الصغرى ، فروح الاسان فى سيطرتها  
على الجسد بالارادة شبيهة بالله فى سلطانه على الكون الذى خلقه ؛  
فاذا أردت أن تعرف الله خالقا فانظر الى نفسك مريدا •

وبأنواع من رياضة النفس على تحررها من قيود الجسد  
ورغباته ، يستطيع الانسان — كما يقول المتصوفة — أن يسمو  
روحه حتى يشهد الحق ( الله ) شهودا مباشرا ، بحيث لا تكون به  
حاجة الى برهان عقلى على وجوده ؛ ان الصوفى ليشهد الله أوضح  
شهود فى نفسه ، لأن نفسه — وان لم تكن نظيرة الله — فهى شبيهة  
به وصورة له ، وأسعد ما يسعد النفس الانسانية هو أن تبلغ من  
الله منزلة الشهود المباشر ، الذى يفنيها فيه ، بحيث يصبح العارف  
والمعروف حقيقة واحدة •

ويجعل المتصوفة الحواس والعقل والحدس ثلاث درجات  
تفاوت صعودا من حيث درجة يقين المعرفة التى تأتى عن طريقها ،  
فالمعرفة عن طريق الحواس أدناها مرتبة والمعرفة عن طريق العقل  
وسطاها والمعرفة عن طريق الحدس أعلاها وفيها يكون اليقين  
الكامل ؛ المعرفة عن طريق الحواس هى معرفة العامة التى تستند  
الى المشاهدة الحسية الجزئية يقومون بها هم بأنفسهم أو ينبتهم

بها من يثقون في صدقه . والمعرفة عن طريق العقل مرحلة أعلى لأنها  
تقوم على الاستدلال الذي تلتزم فيه النتيجة عن مقدماتها لزوما  
ضرورياً . فعندئذ لا تتعرض النتيجة لكل ما تتعرض له المشاهدة  
الحسية من خطأ . وإنما المعرفة عن طريق الحدس فهي الحق يشهده  
العارفون مباشرة بغير حجاب ♦

## الباب الثالث

### امكان المعرفة وحدودها

#### الفضل الثامن

#### الاعتقاديون والشكاك

نلتقى على أنفسنا الآن سؤالاً ثالثاً وأخيراً عن «المعرفة» ، هو :  
ما حدودها ؟ ما هو المدى الذي يستطيع الانسان أن يبلغه بعلمه  
لو مكنته ظروف التحصيل ؟ وتول ما يرد على أذهاننا من محاولات  
الفلاسفة في الاجابة عن هذا السؤال - اجابة صريحة أو  
متضمنة - أن ثمة فريقين يتفان أحدهما من الآخر موقف النقيض  
من تقيضه ، فهنا لك « الاعتقاديون » الذين يرون أن ليس  
للمعرفة الانسانية نهاية تقف عندها ، فان قصر الانسان في معرفته  
للكون بكل ما فيه ، فما ذلك لقصور في طبيعة عقله أو في طبائع  
الأشياء ، انما هو قصور مرهون بزوال العوائق فيزول ؛ وهناك



« الشكاك » من ناحية أخرى . يرون أن ليس للمجهول الانساني بحقائق العالم حد يقف عنده . اذ لا وسيلة أمام الانسان في وسعه التماسها ليعرف شيئا خارج نفسه .

ثما « الاعتقاديون » فهم بصفة عامة يسحب المذهبين العقلي والتجريبي على السواء . لأن كلا من هذين المذهبين — قبل « كانت » — كان يعتقد في مصدر المعرفة الذي يأخذ به . ثم لا يرى بعد ذلك أي مانع يمنع الانسان من أن يستقى من ذلك المصدر علما بكل شيء . فاذا قال العقليون ان العقل هو مصدر المعرفة . أي أننا نبدأ شوط المعرفة من مبادئ عقلية غير مكسوبة من خبرة الحواس . ثم نستطيع بعد ذلك أن نستوئد هذه المبادئ علما كاملا بكل ما في الوجود من حق . اذا قال العقليون ذلك . تضمن قولهم هذا أن ليس خارج العقل شيء يمكن أن يقف عقبة في سبيل تحصيله المعرفة كاملة . وكذلك اذا قال التجريبيون أن التجربة الحسية هي مصدر المعرفة تضمن قولهم أن ليس هنا لك ما يحد من المعرفة اذا هيئت الظروف المناسبة للحواس أن تتصل بما يراد معرفته .

غير أن العقليين والتجريبيين على السواء لم يضربا بالهم أن هذا المصدر أو ذاك مما اتخذ كل منهم أساسا للمعرفة . هو في

ذاته بحاجة الى التحليل ، أى أن نقطة الابتداء ليست فى الحقيقة نقطة ابتداء ، بل لها ماوراءها مما قد يظهره التحليل ؛ و « الاعتقادية » كلمة تطلق لتعنى هذا الموقف كأئنا من كان واقفه . وهو الموقف الذى يتخذ فيه الانسان لعلمه نقطة ابتداء يسير بعدها دون أن يتناولها هى نفسها بالتحليل والنقد ؛ وعلى هذا الاعتبار يكون « العلماء » من الاعتقادين بهذا المعنى ؛ لأن العالم فى علمه يفرض نقطة ابتداء يبنى عليها بناءه العلمى ، لكنه لا يحفر تحتها ليرى ماذا فى الأساس ؛ حتى الرياضة تبدأ بما تسميه تعريفات وبديهيات ثم تشتق من هذه البداية نظرياتها فنظرياتها صحيحة اذا كانت مستدلة استدلالا سليما من تلك المسلمات الأولى ؛ لكن الرياضى لا يجعل جزءا من عمله الرياضى تحليل المسلمات نفسها ؛ وكذلك قل فى العلوم الطبيعية حين يبدأ العالم بافتراض أشياء أو مبادئ كالمادة والمكان والزمان والسببية وما الى ذلك . دون أن يجعل جزءا من عمله — باعتباره عالما — تحليل تلك الأشياء والمبادئ . نقول ان « العلماء » فى علومهم المختلفة « اعتقاديون » بهذا المعنى الذى أسلفناه ؛ غير أن الكلمة تنصرف — اذا قيلت — أول ما تنصرف الى المذاهب الفلسفية التى لاتناقش فروضها الأولى ؛ كالعقليين حين لا يناقشون

فكرة « العقل » نفسها ، وكالتجريبيين حين لا يناقشون فرضهم الأول بأن المعرفة مستحيلة خارج حدود التجربة ؛ وقد أسلفنا الحديث في الباب السابق عن هاتين الجماعتين من حيث رأيهما في مصدر المعرفة عند كل منهما ؛ ونكتفى هنا بإثبات أنهما معا من « الاعتقاديين » حين يكون سؤالنا هو : هل المعرفة ممكنة ؟ وما حدودها ؟ لأن كلا منهما يجيب بما خلاصته : نعم هي ممكنة وليس لها حدود تنتهى عندها ، مع اختلاف كل منهما عن الأخرى فيما تراه مصدرا لتلك المعرفة .

وأما الشكاك — فعلى تقيض ذلك — اذ يرون أن المعرفة بمعنى العلم بالشئ كما هو في حقيقته الخارجية ، مستقلا عن ذات الشخص العارف ، فمستحيلة ، اذ لا يسع الانسان أن يعرف شيئا الا في صلة ذلك الشئ بنفسه ، ومنظورا اليه من وجهة نظره ؛ وحتى لو فرضنا أن في وسع الانسان أن يعرف شيئا ما كما هو في حقيقته الموضوعية ، فليس في وسعه أن ينقل معرفته هذه الى سواه ، لأنها ستصبح جزءا من ذاته ، وكل ما في مستناعه ازاء الآخرين هو أن ينطق بكلمات ، وليست الكلمات هي نفسها المعرفة الذاتية التي عرفها .

وجدير بنا في هذا الموضع أن نفرق بين الفيلسوف الشاك ،

والفيلسوف الذى يستخدم منهج الشك — مثل ديكارت —  
فبينما الأول يشك فى امكان حصول الانسان على المعرفة اطلاقا ،  
ترى الثانى يؤمن بامكان المعرفة وغاية ما فى الأمر أن الوصول  
الى المعرفة اليقينية يحتاج الى حذر وحرص •

وسنضرب مثلا للفيلسوف الشاك « بروتاجوراس » (١) الذى  
أخرج كتابا أسماه « فى الآلهة » بدأه هكذا : « أما عن الآلهة فلا  
أرانى على يقين من وجودهم أو عدم وجودهم ، ولا من شكلهم  
كيف يكون . ذلك لأن ثمة أشياء كثيرة تعوق المعرفة اليقينية ،  
منها غموض الموضوع وقصر حياة الانسان » حتى يقال انه اتهم  
بالإلحاد واضطهد من أجل ذلك . ففر من أثينا •

ويصفه لنا أفلاطون فى محاوراة أسماها باسمه اذ أسماها  
« بروتاجوراس » وفى هذه المحاوراة لا يقدمه أفلاطون فى الصورة  
الجدية اللائقة به ، لكنه يعود فى محاوراة أخرى هى محاوراة  
« تياتيتوس » فيناقش جادا الرأى المشهور عن بروتاجوراس والذى  
يعد محور فلسفته : وهو الرأى التائل بأن « الانسان مقياس كل  
شئ ، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة ، وأن الأشياء  
غير الموجودة غير موجودة » وهو رأى يفسرونه بأنه يعنى أن كل

---

(١) فيلسوف يونانى عاش بين عامى ٤٨٠ - ٤١٠ قبل الميلاد ( تقريبا ) •

فرد من الناس هو مقياس الأشياء جميعا ، حتى اذا ما اختلف الناس على رأى ما ، فليس هنالك حقيقة موضوعية يكن الرجوع اليها لتصويب المصيب وتخطىء المخطىء ، •

هذا هو جوهر مذهب الشكاك جميعا ، وهو أن المعرفة نسبية لا مطلقة ، أى تكون صوابا أو خطأ بالنسبة للشخص العارف ، ويستحيل أن أجد غير الانسان نفسه ليقيس الرأى من حيث صوابه أو خطؤه ؛ وهذه النسبية فى المعرفة تكون ظاهرة فى الآراء الأخلاقية بوجه خاص ، فالخير خير بالنسبة للشخص الذى يقول عنه انه خير . ولا يمنع أن يكون هذا الخير نفسه شرا بالنسبة لشخص آخر ومن وجهة نظر أخرى •

واذا أخذنا بتفسير أفلاطون فى محاورته المذكورة ( تياتيتوس ) لمبدأ بروتاجوراس هذا : كان الشبه قريبا جدا بينه وبين المذهب البراجماتى الحديث ، ( وقد أسلفنا شرحه فى الفصل الثانى ) حتى لقد قال زعيم من زعماء المذهب البراجماتى ( هو شلر ) عن نفسه انه تلميذ لبروتاجوراس ؛ ووجه التشابه هو فى اعتبار صدق الرأى متوقفا على منفعة الانسان صاحب الرأى ؛ فقد تكون فكرتان صادقتين معا ، لكن احدهما أنفع من الأخرى فتكون أصدق منها بمقياس منفعتها ونتائجها ، ولو أنها لا تكون

أصدق منها من حيث دلالة كل منهما على واقع معين ؛ مثال ذلك انه لو كان شخص مصابا باليرقان ، فان كل شئ يبدو في عينيه أصفر . ولا معنى لقولنا له ان الأشياء في حقيقتها ليست صفراء ، وكل ما نستطيع قوله له هو أن الأشياء التي يراها هو صفراء يراها المعافون من مرض اليرقان بالألوان الفلانية ؛ فعلى الرغم من أن مايقوله المريض صادق لأنه يرى الأشياء صفراء فعلا ، وكذلك مايقوله المعافون صادق لأنهم يرون الأشياء ملونة على نحو آخر . الا أن الأخذ برأى المعافين « أفضل » لأنه « أنفع » في تيسير الحياة العملية وتسييرها .

فالمقياس في صدق الرأى ليس هو الرجوع الى الحقيقة الموضوعية الخارجية ، اذ ان ذلك - في رأى هذا المذهب - محال ، فمحال أن تنظر الى الشئ الخارجى بغير عينيك وأن تمسه بغير جلدك وأن تسمع صوته بغير أذنك أو تذوق طعمه بغير لسانك ، واذن فلا مناص من استخدام حواسك انت في ادراك الشئ ، وبالتالي لا مناص من جعل حقيقته قائمة على ادراكك الذاتى له مهما اختلف ذلك الادراك عن ادراك الآخرين ، وكثيرا ما يحدث هذا الاختلاف ، فلن تقنع المريض بأن الطعام ليس مرا كما يقول هو حكما بوقع

الطعام على لسانه ، ولن تقنع المحموم بأن الاشباح التى يراها غير موجودة كما يظن .

وكثيرا ما يقال — خطأ — عن مبدأ بروتاجوراس هذا . القائل بأن الانسان مقياس الاشياء جميعا ، انه مبدأ انتهى الى هدم التقاليد والعقائد ، لان كل فرد من الناس سيذهب مذهبه دون ان تكون هنالك الحقيقة الموضوعية الواحدة التى يلتقى عندها الجميع ، وواضح ان هذه النتيجة لا تلزم عن مقدماتها ، بل على عكس ذلك ما قاله بروتاجوراس نفسه ، من أنه مادام اتفاق الناس مستحيلا بالرجوع الى حقيقة موضوعية لاستحالة هذا الرجوع ، اذن فلا مناص فى حياتنا العملية من الاخذ بالأنفع كما تقرره أغلبية الآراء ، ولما كانت التقاليد هى التعبير عن رأى الأغلبية ، فالأخذ بها أنفع اجتماعيا من الخروج عليها .

## الفضل التاسع

### حدود المعرفة الممكنة

#### عند النقيدين والوضعيين

أسلفنا لك القول في رأى المذهب النقدي متمثلا في « كانت »  
من أن المعرفة وسيلتها الحواس والعقل معا : الحواس تأتى اليها  
بالمادة الخامة التى هى الاحساسات المختلفة من لون وصوت الخ ،  
والعقل بما فى فطرته من قوالب أو مقولات يصب هذه الاحساسات  
المتفرقة ويصوغها فاذا هى مدركة ادراكا حسيا ، بعد أن كانت  
شتيتا متفرقا من احساسات ، ثم من المدركات الحسية يكون العقل  
مدركاته العقلية ومن هذه يكون احكامه التى تصدق على العالم  
الخارجى صدقا مطلقا

لكن اذا كانت هذه المعرفة الصادقة صدقا مطلقا فى مستطاع  
الانسان بواسطة حواسه وعقله معا . فلا بد أن تكون حدودها هى  
حدود الخبرة الحسية ، ما دامت هذه الخبرة شرطا لازما ، ولما كانت  
الخبرة الحسية لا تتعلق الا بظواهر الشئ كما تبدو للحواس ، وجب



ألا يجاوز علمنا هذه الظواهر : واذن فالمعرفة اليقينة عن العالم  
الخارجي ممكنة على شرط ألا تجاور حدود صواهر الأشياء كما  
تتلقاها حواسنا

لكن ضواهر الشيء هذه قد تكون مختلفة كل الاختلاف عن  
حقيقته في ذاته . ومع ذلك فلا حيلة لنا الا الوقوف عند هذه  
الظواهر : أما اذا حاولنا أن نعرف « الشيء في ذاته » كما هو في  
العالم الخارجي المستقل عن ذوات أنفسنا . كنا كمن يحاول  
ادراك ما يستحيل ادراكه ، ومعنى ذلك أن كل محاولة يحاولها العلم  
أو الدين للوصول الى حقائق الأشياء في ذاتها هي محاولة فاشلة ،  
لأنه لا يمكن للعقل أن يجاوز الظواهر الحسية لتلك الأشياء . فان  
مضى العلم في محاولته الدخول في عالم الأشياء في ذاتها مع انه عالم  
مجهول فوق متناول الانسان تورط في الخطأ .

فاذا حاول العقل — مثلاً — أن يحكم على العالم كله ان كان ذا  
نهاية محدودة أو كان لانهاية من حيث امتداده في المكأن . على  
الرغم من كون العالم كله غير داخل في حدود مايجوز للانسان أن  
يبحث فيه ، لأن العالم ككل لا يدخل في خبرة الانسان ، أقول ان  
العقل اذا حاول مثل ذلك البحث ، وقع في تناقض واشكال ، لأنه  
سيجد نفسه مضطرا الى رفض الفرضين معا ، لأننا من جهة نتصور

أن وراء كل حد مكاني حداً أبعد منه وهكذا الى ما لا نهاية ، مع أنه يتعذر علينا من جهة أخرى أن نتصور اللانهاية في المكان كيف تكون ، كذلك لو حاول العقل أن يعرف هل كان للعالم بداية في سلسلة الزمن أم انه كائن منذ الأزل ، وقع في الاشكال نفسه ، لأننا لانحن قادرين على تصور الأزلية التي بغير ابتداء زمني كيف تكون ، ولا نحن في الوقت نفسه نتصور كيف يمكن أن يكون العالم قد بدأ وجوده في لحظة زمنية معينة ، اذ لايسعنا سوى أن نسأل قائلين : وماذا قبل تلك اللحظة ؟ وكذلك لو تساءل العقل هل لسلسلة العلة والمعلول بداية أولى ، أم انها سلسلة تمتد الى الورا الى غير نهاية ، لما أمكنه أن يجيب عن سؤاله ، لأن العقل لا يستطيع أن يتصور أن سلسلة الأسباب والمسببات تظل ممتدة الى غير نهاية بحيث يكون للمسبب سببه ، وللسبب سببه ، ولهذا سببه وهكذا الى ما لا نهاية ، وفي الوقت نفسه هو لا يتصور أيضا كيف يمكن أن تقف هذه السلسلة عند حلقة يصح أن نقول عندها : هذه هي العلة الأولى للكون ، وهي نفسها غير ناشئة عن علة سابقة عليها

هذه كلها متناقضات لا يمكن للعقل أن يتخلص منها ، لأنه قد حاول أن يستخدم أدوات الزمان والمكان ومقولة السببية التي لم يزود بها الا ليستخدمها في مجال خبراته الحسية ، حاول أن

يستخدمها في فهم المكان نفسه والزمان نفسه والسببية نفسها ،  
كأن هذه الأشياء كائنات خارجة عنا ممتدة مع العالم حيث امتد  
فعلى الرغم من أن كل ماصادفه من تجارب لا يمكن فهمه إلا إذا  
تمت سياغته في عبارات دالة على مكان أو زمان كما تدل على  
العلاقة السببية بين أجزاء تلك التجارب . إلا أننا نحطى ونقع  
في التناقض حين نتصور هذه الأشياء واقعا ونجعل منها موضوعا  
لمعرفة .

هكذا يجعل « كانت » للمعرفة الانسانية الممكنة حدودا  
تقف عندها . وحدودها هي حدود الخبرة الحسية ؛ إذ الخبرة  
الحسية هي المضمون الذي ينصب في مقولات العقل فتكون  
بذلك معارفنا عن العالم الخارجى ؛ وبغير هذه الخبرة الحسية تظل  
مقولات العقل فارغة جوفاء بغير موضوع . كما أنه لولا مقولات  
العقل التى فيها تجد الخبرة الحسية شكلا وسياغة لكائنات غيباء  
بغير معنى .

ولست جماعة « الننديين » تقف وحدها فى القول بضرورة أن  
يقف الانسان بمعرفته عند الحدود التى لايجوز له أن يتعداها . بل  
يؤيدها فى ذلك فريق آخر هو فريق « الوصفيين » ؛ فالذهب

الوضعى على يدى « أوجست كونت » (١) كذلك يرى وجوب الوقوف بمحاولاتنا نحو معرفة العالم الخارجى عند حدود الظواهر التى يمكن مشاهدتها واقامة التجارب عليها واستخراج قوانينها العلمية القائمة على علاقة السببية . أما أن نجاوز الطبيعة المنظورة الى ما وراء الطبيعة الغيبى فتلك محاولة غير مشروعة ولا غناء فيها ، ان جاز للأسبقين فى مرحلة الطفولة البشرية أن يحاولوها فلا يجوز ذلك لنا نحن الذين نعيش فى عصر العلم ودقته ؛ ذلك أن الفكر الانسانى قد اجتاز فى سيره وتطوره مراحل ثلاثا : ففى المرحلة الأولى كان الانسان يعلل الظواهر تعليلا دينيا اذ يفسر كل ظاهرة باله ورائها خىس بها . فآله للنبات - مثلا - وآله أو آلهة للنجوم وهكذا . وفى المرحلة الثانية أخذ يعلل الظواهر تعليلا ميتا فيزيقيا ، ومعناه أن ينسب الظواهر الى مبادئ أولية يفرض وجودها ليشقق منها سائر الكائنات ، كأن يفسر الظواهر المادية التى تقع فى خبراتنا بانكار أزلية قائمة بذاتها مجردة من المادة ، فأفراد الانسان مثلا جاءوا على غرار فكرة الانسان ، وأفراد المثلث جاءت على غرار فكرة المثلث ، وأفراد الشجر جاءت على غرار فكرة الشجر وهكذا ، فعلى الرغم من أن الأصول

---

( ١ ) فيلسوف فرنسى عاش بين عامى ١٧٩٨ - ١٨٥٧

الكامنة وراء الأشياء الجزئية فى هذه المرحلة الثانية من مراحل  
تطور الفكر لم تكن آلهة كما كانت فى المرحلة الأولى . الا انها  
فى كلتا المرحلتين أصول غيبية لاتقع لنا فى خبرة حسية . وأما  
المرحلة الثالثة والأخيرة ففيها يفسر الانسان غواهر الطبيعة  
تفسيرا غلب قائما على الملاحظة الدفينة والفروض العلمية  
والتجارب المحكمة . حتى اذا ماتبين لنا من هذا كله ان الظاهرة  
الفلائية تنشأ عن كذا وكذا من الأسباب والظروف . ثبتنا ذلك  
فى صيغة قانون يفسر وقوعها . دون حاجة الى اللجوء الى كائن  
غيبى تفسرها به .

وللمذهب الوضعى شعبة حديثة معاصرة تسمى بالمذهب  
الوضعى المنطقى مؤداها أن ما يجاوز حدود الخبرة الحسية  
ليس هو كما ظن « أوجست كومت » وكما ظن « كانت » متعذر  
المعرفة على الانسان لقصور أدوات المعرفة عند الانسان . وأنه  
لو كان مزودا بوسائل أخرى للمعرفة غير وسائله الحالية لجاز  
أن يكون فى مستطاعه معرفة ذلك العالم الأسمى ، بل هو مستحيل  
المعرفة بحكم تحليل اللغة نفسها التى يستخدمها من يتحدثون  
عن ذلك العالم الذى يجاوز حدود الخبرة الحسية الممكنة . اذ  
أن تحليل تلك العبارات تحليلا منطقيا يبين أنها عبارات بغير معنى .

ولزيادة الايضاح أضرب هذا المثل فأقول انه اذا صادفتنا  
عبارة كهذه : « الروح حر من قيود السبية » وسئل « النقيديون »  
و « الوضعيون » ما رأيكم فى هذه العبارة ؟ لقالوا انها تتحدث  
بلغة العقل ( لأن السبية من المدركات العلمية القائمة على التحليل  
العقلى ) عما هو فوق متناول العقل ، واذن فرفضهم لهذه العبارة  
قائم على أساس نفسى لا على أساس منطقى ، أى أنهم يرونها  
عبارة ذات معنى ، وكل ما فى الأمر أن العقل الانسانى لا يتناول  
الى بلوغ ذلك المعنى ، وربما استطاع الانسان بلوغه بوسيلة  
أخرى غير العقل ؛ أما « الوضعيون المنطقيون » اذا سئلوا عن  
رأيهم فى عبارة كهذه ، رفضوها لأن التحليل المنطقى لأجزائها  
وطريقة تركيبها يبين أنها بغير معنى ، فلا يجوز قولها لا لأنها فوق  
مستوى العقل ، بل لأنها عبارة فارغة •

وخلاصة القول فى امكان المعرفة وحدودها هى أن « العقلين »  
و « التجريبيين » يرون امكانها الى غير حد تقف عنده ، وأما  
« النقيديون » و « الوضعيون » فيرون امكانها بشرط أن تقف  
عند حدود الخبرة الانسانية ، وهناك تفرق قليل من الشكاك يرون  
استحالة أن يعرف الانسان معرفة يقينية عن حقيقة العالم الذى  
يعيش فيه •